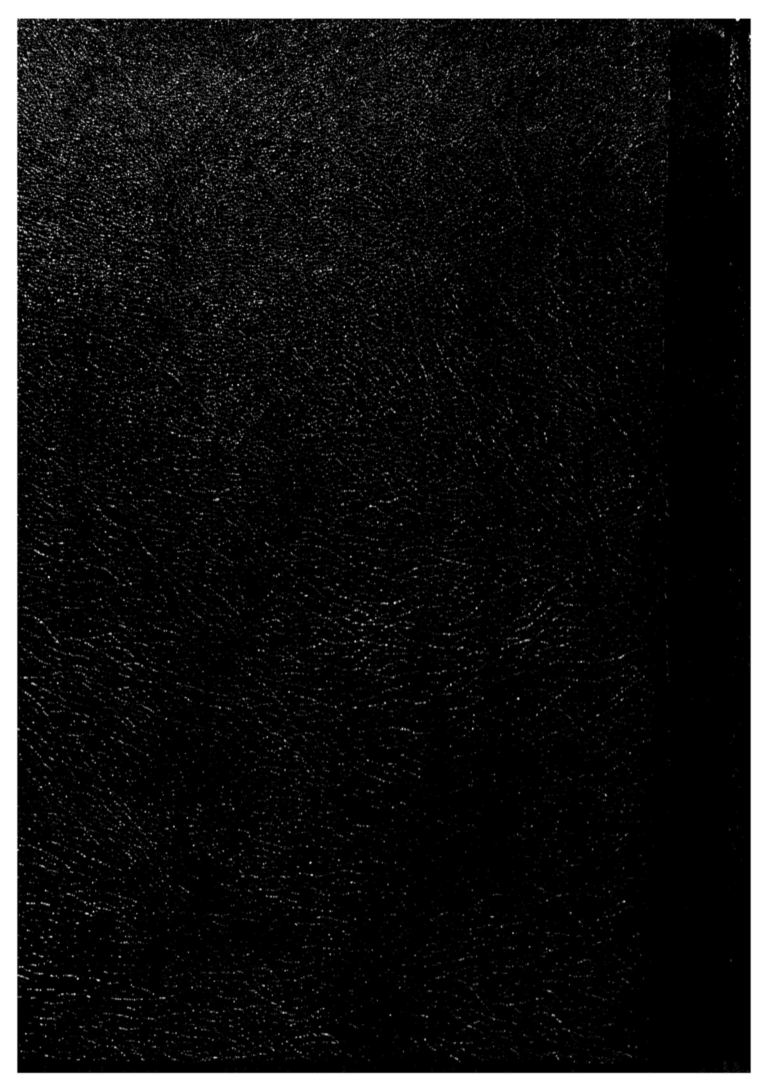


قبة الصخرة

الحياة الدينية في المدينة الإسلامية

الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية

الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية

المجلد الحادي عشر - العدد الأول - ابريل - مايو - يونيو ١٩٨٠





رئيس التحرير: أحمد مشاري العدواني
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الاعلام فى الكويت * ابريل – مايو – يونيو ١٩٨٠
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية – وزارة الاعلام – الكويت : ص . ب ١٩٣

المحتويات

المدينة الاسلامية

● ● ●

شخصيات وآراء

● ● ●

مطالعات

● ● ●

من الشرق والغرب

● ● ●

صدر حديثا

الدراسات التى تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

المدينة الاسلامية

التمهيد

عرف الناس حياة المدن منذ عصر بعيد يرجع الى عهد اقدم بكثير مما يعتقد معظم الناس ، فقد ظهرت الحياة الحضرية فى الاغلب حوالى عام ٦٠٠٠ او ٧٠٠٠ قبل الميلاد ، رغم ان الاعتقاد السائد يرد ظهور المدن الاولى فى بلاد ما بين النهرين وفى حوض وادى النيل الى حوالي ٥٠٠٠ سنة . ولقد دلت الاكتشافات فى عصر اقدم من ذلك فى مناطق اخرى مثل سهل الاناضول فى تركيا . وكانت هذه المدن القديمة تضم بضعة آلاف من السكان ، وهو عدد لا يمكن مقارنته بطبيعة الحال بعدد سكان المدن الحديثة . ولكن العامل الاساسى فى الحكم على قيام الحياة الحضرية ليس هو عدد السكان – رغم اهميته – بقدر ما هو نوع نمط الحياة السائد فى تلك المجتمعات ، وهو نمط يتميز فى المحل الاول باشتغال الاهالى بانواع من النشاط الاقتصادى لا تتعلق بانتاج الطعام كما هو الحال فى حياة الرعى او الزراعة او الصيد والقنص او

الجمع والالتقاط ، فهذه كلها انماط ترتبط بأشكال الحياة الاكثر بداءة وتأخرا عن حياة الحضر وحياة المدن ، وذلك فضلا عما تتطلبه الحياة الحضرية بالضرورة من الاستقرار اللازم لقيام نظم اجتماعية وعلاقات معقدة ومتشعبة ومتشابكة بين السكان ، نتيجة لاختلاف الاصول السلالية التي ينتمون ليها ، وتباين عاداتهم وقيمهم الاجتماعية على الاقل فى بداية الامر ، وبخاصة حين تنزح جماعات عرقية مختلفة الى منطقة واحدة تستقر فيها وتؤلف نواة لقيام مجتمع حضرى .

ولقد كان الاسلام منذ البداية دينا حضريا بالمعنى الدقيق للكلمة ، او دين مدن ان صح هذا التعبير . ولست أقصد بذلك أن انتشار الاسلام أو تقبله واعتناقه كان قاصرا على أهل المدن دون غيرهم ، ولكن المقصود هو أن الحضارة الاسلامية كانت دائما حضارة مدن ، فقد ازدهرت النظم الاسلامية فى عدد كبير من أمهات المدن التي لعبت دورا هاما خلال عصور التاريخ الاسلامي كله ، وفيها كانت تتركز مظاهر الحضارة الاسلامية المميزة مثل المساجد الكبرى والمدارس الدينية ، بل وأيضا الزوايا الصوفية . وقد ظل هذا النظام قائما حتى القرن التاسع عشر ، فقد ظهرت الزوايا السنوسية فى ليبيا فى المراكز الحضرية وشبه الحضرية ، وليس بين البدو او سكان الصحراء كما يذكر ايفانز بريتشارد Evans-Pritchard فى كتابه عن السنوسية The Sanusi of Cyrenaic .

ولقد ولد النبي صلى الله عليه وسلم فى مدينة هي مكة التي عرفت بأم القرى ، وحين امر بالهجرة هاجر الى مدينة اخرى هى « المدينة » ولم يهاجر الى الصحراء . وليس من شك فى ان عنصر الاستقرار يعتبر أحد المتطلبات الاساسية لظهور الدين ونشأته وتطوره ونجاحه وانتشاره .

وعلى الرغم من أهمية موضوع المدينة الاسلامية فالملاحظ ان هذا الموضوع لم يدرس دراسة مقارنة متعمقة فى أضيق الحدود ، ومع ذلك فان لدينا عددا لا بأس به من الدراسات المفردة عن مدن اسلامية معينة بالذات ولكنها دراسات قليلة على أى حال ، وهذا يضع عقبة كبيرة أمام الباحث الذى يحاول أن يدرس هذا الموضوع دراسة وافية ليخرج منها بنمط واضح عما يمكن ان يطلق عليه بوجه عام اسم « المدينة الاسلامية » . صحيح ان الكتابات القديمة وبخاصة تلك التي تعالج مواقع البلدان ، وكذلك الكتابات التي تتناول حياة الادباء والشعراء ، بل وأيضا الفن الاسلامي ، كانت تعطي بعض المعلومات عن المدن الاسلامية ، ولكن هذه المعلومات مبعثرة تبعثرا شديدا فى هذه الكتابات ، كما أنها تكاد تخلو تماما من اى تحليل عميق . وهذا كله يضطر الباحث فى الموضوع اما أن يبذل كثيرا جدا من الجهد المضنى فى تتبع لكى يخرج من كل منها بمعلومات ضئيلة للغاية ، ولكنه فى آخر الامر جهد غير ضائع وكفيل بأن يوفر للباحث الجاد الحقائق العلمية الاساسية التي يبنى عليها تحليله . ولقد اهتم عدد من المستشرقين والمؤرخين الغربيين بالموضوع ، ولكنهم فى دراستهم كانوا فى الاغلب ينظرون الى المدن الاسلامية فى ضوء معرفتهم بالمدن الغربية

ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، اى أنهم كانوا يطبقون على المدن الاسلامية معايير ومقاييس ومحكات مستمدة من التجربة الغربية ولا تصدق الا على المدن الأوربية ، وهم فى ذلك يشبهون علماء الاجتماع الحضرى عندنا حين يدرسون المدينة العربية المعاصرة فى ضوء الدراسات والنظريات السسيولوجية الغربية بغير تمييز . وكان من الطبيعي ازاء ذلك أن ينتهى كثير من هؤلا العلماء الى الزعم بأن مفهوم « المدينة » لا ينطبق على المدينة الاسلامية ، أو ان المدينة الاسلامية ليست مدينة بالمعنى الدقيق للكلمة لافتقارها الى تلك المقومات التى تقوم على أساسها المدن الغربية . ولقد كان هؤلاء المستشرقون والمؤرخون يهتمون بالذات بدراسة نظم الحكم الرسمية ، وانتهوا الى القول بأن المدينة الاسلامية كانت تفتقر الى وجود مثل هذه النظم نظرا لأن العالم الاسلامي كان – حسب قول الابيدوس تحكمه امبراطوريات كبرى وصلت فيها النظم البيروقراطية درجة عالية من التعقد ، بحيث كانت المدن تعاني منها اشد المعاناة لدرجة انها فقدت استقلالها وذاتيتها . وبذلك فلم يكونوا يدرسون تلك المدن باعتبارها مجتمعات محلية لها كيانها وشخصيتها ومقوماتها المميزة التى تعطيها وحدتها وتكاملها بقدر ما كانوا يعتبرونها مجرد تجمعات ، أو على الاصح مجموعات Collections من الجماعات المنعزلة داخليا بعضها عن بعض والعاجزة على أن تتعاون معا فى اى مجال او أن تتصرف كوحدة متماسكة . وقد نجم ذلك من نفس الاسلوب الذى اتبعه هؤلاء العلماء فى دراساتهم ومحاولتهم رؤية المدينة الاسلامية فى ضوء التنظيمات الرسمية التى كانت تسود مدن الغرب فى القرون الوسطى بوجه خاص ، فاخفقوا بذلك عن أن ينظروا الى المدن الاسلامية على أنها كائنات عضوية حية وحيوية ، ان صح هذا التعبير ، وبذلك فانهم لم يعطوا كثيرا من العناية او الاهتمام لدراسة سلوك الناس وتصرفاتهم وافعالهم وعلاقاتهم الاجتماعية بعضهم ببعض ، واكتفوا بأن ينظروا اليها فى تلك القوالب الجامدة من التنظيمات الغربية . وبقول آخر فان معظم دراسات العلماء الغربيين للمدن الاسلامية دراسات ستاتيكية جامدة تفتقر الى النظرة الديناميكية التي تعالج الحياة الحضرية على أنها عملية ديناميكية من الافعال والتفاعلات والعلاقات المتبادلة .

كذلك فقد كان الاتجاه الغالب على معظم تلك الدراسات هو التسليم منذ البداية بأن المدن (الاسلامية) نشأت كنتيجة مباشرة ولازمة لتكوين الامبراطوريات ، ولذلك كانوا يعتبرون النشاط الاجتماعى والاقتصادى فيها نتيجة ضرورية لاحتياجات الدين الاسلامي ، وان جميع مظاهر الحياة الداخلية فى هذه المدن لم تكن الا اساليب لتسهيل الحياة الدينية والاقتصادية أو بالاحرى التجارية معا . بل انهم كانوا يذهبون – أو بعضهم على الاقل – الى حد انكار وجود هيكل فيزيقى واضح ومتناسق لتلك المدينة ، وقد انعكس ذلك فى انعدام الحياة الاجتماعية والروح العامة فى المدينة . ومما له دلالته ومغزاه فى هذا الصدد هو أن الشوارع والحوارى فى المدن الاسلامية ضيقة ومتعرجة وكثيرا ما تنتهى الى لا شىء ، أو بالاصح تنتهى بحائط او جدار يقف سدا يحول دون الاتصال بالعالم وراءها . وهذا يعكس فى رأيهم انزواء أهل المدن وعزلتهم عن العالم

الخارجي وعدم اهتمامهم بالمشكلات العامة .اى أن هذه الظاهرة الفيزيقية التي تميز شوارع المدن الاسلامية بل والمدن الشرقية عموما لها في رأى هؤلاء العلماء دلالتها الرمزية . وبينما كانت المدن الغربية فى القرون الوسطى تظهر فى الكتابات الاوربية على أنها تموج بحركات التحرر او الرغبة فى الاستقلال وتوكيد الكيان الذاتي لكل مدينة على حدة تظهر المدينة الاسلامية خاضعة وتابعة ذليلة لسلطة حاكمة أعلى بكثير من أى سلطة محلية .

وعلى أى حال فليس ثمة ما يضطرنا الى تقبل هذه النظريات والاتجاهات الغربية فى دراسة المدينة الاسلامية ، فهي نظريات واتجاهات تعتبر فى أفضل حالاتها تفسيرات وتأويلات متأثرة بالمداخل السسيولوجية التقليدية فى دراسة المدن، وهى مداخل خضعت لتغيرات وتعديلات كثيرة . ولم يعد علماء الاجتماع الحضرى والانثروبولوجيا الحضرية يدرسون المدن فى هذه القوالب الجامدة التى تهدف الى وضع تمييزات راسخة وقاطعة بين المدن . ولا يعنى هذا أنه لا توجد فوارق بين مدن العرب الاسلامية ، ولكن هذه الفوارق يجب الا تكون مجرد فوارق فيزيقية او فوارق فى التنظيمات الرسمية ، انما الاهم من ذلك هي الفوارق والاختلافات فى شخصية المدن بعضها عن بعض . ومن هنا فان التساؤل الهام الذى يعرض لنا هو : ما الذى يعطي المدينة الاسلامية شخصيتها بحيث توصف بانها (اسلامية) ؟ وليس المقصود بالاسلام هنا مجرد العقيدة الدينية او الممارسات الشعائرية وانما المقصود بالاسلام هو الثقافة الاسلامية ككل ، على اعتبار ان الاسلام هو أسلوب للحياة فضلا عن كونه عقيدة وشعيرة ، وبذلك فهو يصبغ الحياة كلها بصبغة واضحة متميزة هى التي نسميها بالاسلامية . وهذا معناه انه لا بد من وجود معالم معينة فى المدينة تعطيها ذلك الطابع الاسلامى وتميزها عن غيرها من المدن، وهي معالم وملامح قد يكون بعضها ماديا محسوسا ولكن البعض الآخر هو بغير شك ملامح ومعالم معنوية أو نوعية تتعلق بانماط السلوك والقيم والعلاقات الاجتماعية بين سكانها كما ذكرنا ، وبقول آخر فان الذى يهمنا هنا ليس هو البناء الاجتماعى الاستاتيكي أو النظم السياسية الرسمية بقدر ما هو صيغ الحياة الاجتماعية والثقافية ومقوماتها ، وانماط العلاقات التي عن طريقها تنتظم الحياة الاجتماعية الحضرية بكل مظاهرها ومكوناتها من أفراد وجماعات وفئات وطبقات تتفاعل بعضها مع بعض ، ويقوم كل منهم بدور محدد ويحتل مركزا معينا فى المجتمع . ولا يعنى هذا بطبيعة الحال اغفال البناء الاجتماعى وانساقه الدائمة الراسخة أو المستقرة ، ولكن الى جانب هذا البناء الثابت المستمر لا بد من التعرف على المجتمع وحركة وعمليات وعلاقات وروابط بين الافراد والجماعات والفئات الحضرية المختلفة دون التقيد بالاسس والمحكات التي وضعها علماء الاجتماع الغربيون ، ودون الالتجاء الى تطبيق تلك المحكات تطبيقا اعمى .

وليس من شك فى ان الحياة الاجتماعية فى المدن الاسلامية هي نتاج لتاريخ طويل تمتزج فيه عناصر الاسلام والعروبة بالعناصر المحلية القومية ، وهذا هو الذى يميز مدينة اسلامية معينة عن

مدينة اسلامية اخرى رغم وجود أساس واحدمشترك بينها جميعا . فقد يتشابه التنظيم الاجتماعي فى المدن الاسلامية كلها فى عصر من العصور الى حد كبير ، ولكن الثقافات فى تلك المدن تختلف على الاقل من بعض الوجوه نتيجةللتأثير المحلي او الثقافة الفرعية التي تتمثل فى اختلاف العادات والتقاليد ، بل واحيانا اختلاف اللغة أو على الاقل اللهجات ، بكل ما تحمله اللغة من تراث فكرى وأساليب للتفكير وطريقة التعبيرعن تلك الاساليب . وتاريخ انتشار الاسلام نفسه كفيل بأن يكشف لنا عن تنوع واختلاف الثقافاتالتى غزاها الاسلام وتمثلها كحضارة فأصبحت جزءا اساسيا فيه ، تزيد من ثرائه وعمقه ،ولكنها فى الوقت ذاته تميز مجتمعا اسلاميا عن آخر .

وواضح من هذا كله اننا حين نتكلم عن المدينة الاسلامية فاننا نعنى اشياء كثيرة ومختلفة ومتباينة الى حد كبير ، مما يقتضى منا أن نضع منذ البداية بعض المعايير التي تساعدنا على تبين أهم الملامح التي يجب أن تتوفر فى المجتمع الحضرى حتى يمكن بان نصفه بانه (مدينة اسلامية) . ولا يعنى ذلك قصر عبارة (المدينة الاسلامية) على المدن التي ظهرت بعد مجىء الاسلام بالفعل ، أو ان كل العناصر والملامح الحضرية والحضارية التى كانت تميز المدن قبل الاسلام اختفت بالضرورة بعد دخول الاسلام اليها لكى تحل محلها ملامح اخرى اسلامية . فالمدن كائن عضوى حي لا يتغير تماما فى فترة قصيرة ، وانما يحتفظ دائما ببعض الملامح القديمة ما دامت تؤدى وظيفة معينة . ومن ناحية اخرى فالى أى حد يمكن لنا ان نصف المدن الحديثة المنتشرة حاليا فى العالم الاسلامى المعاصر بانها مدن (اسلامية) ؟ واذا أطلقنا عليها هذه الصفة فهل نطلقها بنفس المعنى الذى كان يصدق على المدن (الاسلامية) منذ القرن السابع الميلادى وحتى أواخر القرن التاسع عشر ، حين بدات تتوارى الفوارق بين الملامح المميزة للتجمعات الحضرية فى مختلف انحاء العالم ، وتكتسب كل المدن طابعا عاما موحدا هو طابع الحياة الحضرية الحديثة ؟ ثم ياترى هل كانت المدينة الاسلامية تعكس نفس الملامح والمظاهر خلال كل عصور تاريخها وتطورها ، أو أنها كانت تعكس مظاهر حضارية وثقافية واجتماعية تختلف باختلاف العصور ما دامت المدينة هى انعكاس لثقافة العصر الذى وجدت فيه مع وجود أساس ثابت مستمر بطبيعة الحال ؟ واذا كان الامر كذلك فما هو ذلك الاساس المستمر المشترك بين هذه المدن (الاسلامية) رغم اختلافها فى الزمان والمكان والثقافة الفرعية ؟ وهنا يحضرنا ما يقوله البرت حورانى فى هذا الصدد « ان ما نسميه بالمدن الاسلامية يوجد فى مختلف انحاء الارض : فى اسبانيا وشمال افريقيا ومصر وسوريا وآسيا الصغرى والعراق وايران ووسط آسيا وشبه القارة الهندية . ونحن لا نتوقع أن الحياة الحضرية كانت تأخذ نفس الشكل أو الطابع فى كل هذه المناطق . ولا يرجع ذلك الى الاختلافات المفترضة فى الطابع النوعى بقدر ما يرجع الى تنوع واختلاف المناخ والتراث والنظم التجارية المتنوعة ، وان كان فى المستطاع ان نميز بين مدن النصف الغربى من العالم الاسلامى التي تمتاز بتراث مشترك مستمدة من اليونان وروما وبيزنطة ،والتي تراوحت حياتها بين البحر المتوسط

والاستبس والصحراء حيث عاشت القبائل العربية ، وبين المدن التي وجدت فى منطقة الثقافة الايرانية والتي كانت تقوم بين المحيط الهندى ومناطق الاستبس والصحراء حيث كانت تعيش القبائل التركية ، والتميز بينها وبين المدن التي كانت توجد فى شبه القارة الهندية . ولكن وفى داخل كل منطقة لا بد لنا أن نقيم تقسيمات وتمييزات اخرى فرعية : بين مدن شمال افريقيا ومدن وادى النيل ومدن المشرق ، وبين مدن بلاد ما وراء النهرين، ومدن الهضبة الفارسية. وثمة خطورة بالغة تهدد أى دراسة جادة اذا نحن لم نقم بمثل هذه التمييزات . ذلك ان البحث فى المدن الاسلامية لم يكن موزعا بالتساوى . وربما كان معظم البحوث المتعمقة هي تلك التي قام بهـا العلماء الفرنسيون فى شمال افريقيا وسوريا ،بينما لا توجد بين ايدينا سوى دراسة واحدة مفصلة عن مدينة تركية واحدة ، وليس ثمة شيء له قيمة تذكر عن مدن مصر الا بعد أن تتم البحوث التي تجرى الآن . وهذا يصدق على ايران . والى أن نتمكن من ملء بعض هذه الثغرات فاننا يجب ان نحترس ونحذر من أن نطبق النموذج الشمال افريقي أو النموذج السورى على مصر ، او أن نمد ما يصدق على منطقة الثقافة التركية العربية على منطقة الثقافة الايرانية التركية ، (ص ١١) .

كان هذا الوضع قائما فى عام ١٩٧٠ حين كتب حورانى مقدمته للكتاب الذى اشرف على اصداره هو وشتيرن بعنوان The Islamic City . ولقد ظهرت خلال السنوات العشر الماضية عدة دراسات اجريت على بعض المدن فى هذه المناطق ،وتم نشر بعضها بالفعل،ولكن البعض الآخر لا يزال مخطوطا فى شكل رسائل جامعية . وكثير من هذه الدراسات الحديثة قام بها علماء الاجتماع الحضرى والانثروبولوجيا الحضرية بوجه خاص ، ومن هنا لم تعد دراسة المدن الاسلامية وقفا على المؤرخين ، كما أن الحياة الاجتماعية والانساق الثقافية اصبحت بالضرورة تجذب كثيرا من الاهتمام نتيجة لاشتغال السوسيولوجيين والانثروبولوجيين بمشكلات المجتمعات الحضرية الاسلامية . ولا يزال المجال مع ذلك يحتمل الكثير من الدراسات لسد بعض الثغرات والفجوات الموجودة للآن . ولكن يظل السؤال الهام الذى القيناه من قبل قائما بغير اجابة وهو : الى أى حد يمكن أن نقول أن هناك حضريا عاما يمكن أن نطلق عليه اسم المدينة (الاسلامية) ؟ وهل كانت هذه المدن المنتشرة فى العالم الاسلامي كله وفى مختلف العصور ومختلف البيئات الجغرافية تشترك كلها فى ملامح اساسية بارزة ومميزة ؟ وما هى هذه الملامح ؟ والى أى حد يمكن ردها الى الاسلام باعتباره دينا وثقافة وأسلوبا للحياة ؟

من الغريب أن نجد أن هذه الاسئلة كانت تجد اجابات شافية وسريعة لدى عدد من العلماء من الجيل السابق اكثر مما تجده الآن . فلقد كان هؤلاء العلماء على حسب تعبير حورانى يجمعون بين المعرفة الواسعة والمعلومات التفصيلية وقوة المخيلة وخصوبة الاحساس الفنى مما ساعدهم على أن يقدموا لنا بعض الافكار التي تساعد على ظهور شخصية المدينة ، والطابع المشترك الموحد

الذى كان يسود المدن الاسلامية عموما . مثال ذلك ما قدمه لنا الاخوان جورج ووليم مارسيه Georke et William Marcais اللذان درسا شمال افريقيا . فقد ذهب هذان الاخوان الى أن شكل المدينة الاسلامية كان يتحدد ولو جـزئيا بمتطلبات السلطة التي كانت تحـدد مثلا مكان القلعة وأسوار المدينة وبواباتها ، ولكن من الناحية الاخرى كانت تتحدد بمتطلبات الاسلام نفسه كدين وبذلك كانت تبنى بحيث تتوفر فيهـا مظاهـر اسلامية معينة تساعد الناس على أن يحبوا الحياة الاسلامية بكل معانيها وقوتها وعمقها . ومـن هنا كان المسجد الجامع يبنى فى وسط المدينة او فى مركزها بينما كانت تبنى الى اسفل منه او تحته المدارس الدينية ثم سلسلة الاسـواق . بـل ان توزع الاسواق كان يتحدد هو نفسـه بالنسـبة للمسجد والمدارس الدينية حسب الدور الديني للسلع التي كانت تباع فيهـا وموقف الشريعـة الاسلامية من تلك السلع . ثـم تأتى بعـد ذلـك الاحياء السكنية التي كانت تعكس الروابط العرقية والدينية ، ومن وراء ذلك تأتي أضرحة الاولياء والمدافن والجبانات التي كانت فى الاغلب تقام وراء أسوار المدينة . هذا التوزيع ظهر فى حقيقة الامر نتيجة لان المدن كانت مدنا اسلامية فى المحل الاول حسب ما يقوله وليم مارسيه فى مقاله عن « النزعة الدينية والحياة الحضرية » الذى نشره عام ١٩٦١ فى كتابـه **مقـالات ومحاضـرات** Articles et Conferences (ص٥٦٢ ــ ٥٦٧) وما يقوله أيضا جورج مارسيه فى مقال له بعنوان « فكرة المدن فى الاسلام » نشره فى مجلة الجزائر Journal d'Alger (الجزء الثانـي ١٩٥٤ ــ ١٩٥٥) . وتعزيزا لهذا الراى نجد سـوفاجيه Sauvaget الذى سوف يتردد اسمه كثيرا فى المقالات التي يضمها هذا العدد يشير الـى أن الشكل الفيزيقى للمدينة الاسلامية ، على الاقل كما يظهر فى سورية التي درسها دراسة وثيقة ، تشبه الى حد كبير شكل المدينة اليونانية الرومانية التى سبقتها « ولكن بعد أن غيرت قوى المجتمع الاسلامى الديناميكية » حسب تعبيره بعض تلك المظاهر التي كانت تتميز بها المدينة القديمة وان كانت تلك المظاهر المعمارية ظلت تحتفظ مع ذلك ببعض المعالم القديمة . فقد احتلت المساجد مثلا والقصور مكان المعابد فى المدن اليونانية الرومانية.

وأيا ما يكون من شأن هذه النظريات ، فالمهم هنا هو أن هذه الكتابات كانت تحاول أن تبرهن على أن المدينة الاسلامية لها شخصيتها او طابعها الخاص باعتبارها اسلامية فى المحل الاول ، وأن هذه الشخصية تظهر فى كل المدن وتكشف عـن وجود (روح) عامة ثابتة ومستمرة خلال التاريخ الاسلامى كله ، كما أن هذه الروح هى التـي ساعدت المدينة على أن تؤكد ذاتيتها كقوة دافعة خلال ذلك التاريخ . ورغم كل ما يقال عن افتقار المدينة الاسلامية للتنظيمات الرسمية فان المجتمع الاسلامى الحضرى كان يظهر دائما على أنه مجتمع متماسك ، يؤلف وحدة متعاونة تستمد قوتها من تنظيمات عديدة غير رسمية ، مثل الطوائف المهنية وجماعات الاخوان والطرق الصوفية ، مما يعني ان سكان المدن الاسلامية كانت لديهم القدرة على تنظيم انفسهم والمحافظة على وجودهم الجماعى فى وجه القوى السياسية العليا . وكانت هـذه التنظيمات غير الرسمية تستمد كيانها وقوتها من الدين الى حد كبير ، وعلى الرغم أيضا من عدم وجود مؤسسات سياسية محلية رسمية فقـد

امكن للمدينة الاسلامية ان تحافظ على وجودها وكيانها وشخصيتها ، وان تقوم ــ بشكل او بآخر بدور فعال في الحياة السياسية والاقتصادية . فلقد كانت توجد فى المدن الاسلامية فئات لهــا خصائصها المميزة وادوارها العامة الواضحة مثل الاعيان والعلماء الذين كانوا يتعاونون مع الحكام ، ولكنهم كانوا يمثلون فى الوقت ذاتــه الشعــب ويعبرون عن آماله وآلامه ومتطلباته . وبذلــك يمكن اعتبارهم (زعماء) او (قــادة) لســكان المدن ، وفى الوقت نفسه ممثلين لهــم ومسئولين امامهم بقدر ما هم مسئولين عنهم ، لدرجة انهم كانوا فى بعض الاحيان يستخدمون سطلتهم وقوتهم المستقلة فى تعبئة الشعور القومي ، وبخاصة فى المدن ، وممارسة الضغط على الحكام . وفى بعض مراحل التاريخ كانت هذه التعبئة تتم بأسلوب دقيق محبوك عن طريق العلاقات القوية بين اعيان المدينة ورؤساء الاحياء ومشايخ الطرق ورؤساء بعض الحرف ومن الى ذلك . وهذا معناه ان المدينة الاسلامية لم تكن تفتقر الى وجود (جهاز) من التنظيم الحضري الفعال وان كان هذا (الجهاز) يختلف فى طبيعة تكوينه عما يوجد فى المــدن الاوروبية مثلا ولكنه يقوم بنفس الوظائف . ازاء هذا كله حاول بعض المؤرخين الغربيين ان يضعوا (نموذجا) للمدينة الاسلامية كما يتصورونهــا اعتمادا على المعلومات لديهــم . وربمــا كانت المحاولة التي يقدمها البرت حوراني فى مقدمته التي أشرنا اليها من قبل هي من أوضح واهم هذه المحاولات . فهو يقول انه « يمكن وضع صورة لما قد تكون عليه المدينة الاسلامية النموذجية على الرغم مما فى هذا العمل من خطورة ومخاطرة ، وعلى الرغم من ان هذا العمل له مزالقه الكثيرة نظرا لتعدد الاشكال وكثرة الاختلافات والتنويعات فى كل تلك المساحة الشاسعة وخلال تلك الفترة التاريخية الطويلة . ولكن مع ذلك فانه يمكــن القول بشيء من التجاوز اننا نتوقع ان نجد فى أي مدينة اسلامية عددا من الملامح الاساسية . ويلخص حوراني تلك الملامح الاساسية فى خمسة عناصر هي :

اولا : وجود القلعة التي تقوم بطبيعة الحال على موقع له طبيعته الدفاعية ــ بل ان هذا الموقع ذاته كثيرا ما يكون هو العامل المتحكم لقيــام المدينة ذاتها فى تلك المنطقة بالذات ، مثال ذلك ما يذهب اليه سوفاجيه عن ان مدينة حلب انما أقيمت فى الموقع الذي توجد فيه نظرا لوجود تل طبيعي يسيطر على المنطقة التي تحيط بــه ويشرف عليها .

ثانيا : وجود مدينة ملكية او حي (ملكي) وكثيرا ما ينشأ هذا الحي فى مركز حضري كان موجودا من قبل بالفعل ولكن قد يتم انشاء ذلك الحي الملكي فى أحيان اخرى فى أرض جديدة تماما فيصبح هو ذاته مركزا ينمو من حوله التجمــع الحضري نتيجة لنزوح كثير من الناس اليه ، ممن تجذبهم اضواء السلطة والثروة والشهــرة التي يضفيها البلاط على كل من يتصل به . وليس المقصود بذلك ، على حد قول البرت حوراني ، هو مجرد وجود قصر ملكي ، وانما المقصود هو وجود (مجمع) يضم قصور الامراء والمصالح الحكومية والادارات واماكن لســكني الحرس ومــا الــى ذلــك ، وهي مجمعات تختلف فى الشكل والحجم تبعا لنوع الحكومة والمجتمع .

وقد يقوم هذا المجمع فى القلعة ذاتها فى عصورالشدة والاضطرابات حتى يمكـن ادارة شئون الدفاع عن المدينة ، أما فى اوقات الرخاء والهدوءوالنجاح والتقدم فان هذا البلاط قد ينتقل الى المناطق الاخرى المجاورة والاكثر اتساعا ورحابة فيجذب وراءه الدواوين والادارات الحكومية .

ثالثا : ـ وجود مركز للمدينة يضم المسجدالجامع والمساجد الكبرى والمدارس الدينيـــة والاسواق المركزية بكل ما تضمه وتلحق به منخانات وقيصريات ، الى جانب وجود مناطـق خاصة للتجار والحرفيين ، كما تقام فيه مساكنالطبقات الغنية الموسرة ، وكبار رجال الدين ، أي ان هذا الحي المركزي يضم المشتغلين بالنشاطالاقتصادي (التجار) والنشاط الديني (رجال الدين والعلماء) على السواء .

رابعا : ـ وجود منطقة تضـم الاحيـاءالسكنية التي تتميز بخاصتين هامتين : **الاولى** ، هي علاقة الترابط بين الفوارق العرقية والدينيةوأماكن الاقامة والسكنى ، بمعنى ان التوزيـع المحلي للمساكن يسير حسبالتمييزات والفوارقالسلالية والدينية ، **والميزة الثانية:**هيالاستقلال النسبي لكل حي من هذه الاحياء أو لكل مجموعةمن الاحياء معا . وهذا أمر طبيعي حيث يميـل ابناء الدين الواحد او المهنة الواحدة او الحرفيةالى التجمع معا نظرا لما فى ذلك من شعور بالامن والامان والتماسك ، وبخاصة حين تكون المدينةجديدة وسكانها وافدين جددا ، فتميل كل فئة الى التجمع معا والاقامة فى منطقة أو حي واحد .ولا تزال آثار هذه الظاهرة موجودة حتى الآن فى بعض المدن الكبرى فى شمال افريقيا مثلا ، ولاتزال بعض الاحياء او الحارات تسمى بأسماء أو اصحاب مهنة معينة (حارة الحدادين مثلا) أودين معين (حارة اليهود أو حارة النصارى) وما الى ذلك .

خامسا : واخيرا وجود ما يمكن تسميتهبالضواحي او الاحياء الخارجية حيث قد يقيم الوافدون الجدد الذين لم يستقروا بعد ، وحيثيمكن ان تمارس بعض الاعمال المعينة ، وكثيرا ما كانت توجد مناطق القوافل على أطراف المدن،وعلى طول الطرق الرئيسية ، اي ان تلك المواطن كانت تقام خارج اسوار المدينة ذاتها ، كما انالمدافن كانت هي ايضا تقام خارج اسوار المدينة.

هذه فى راي البرت حوراني هي الملامـحالتي يجب ان تتوفر فى المدينة النموذجية ، او بقول ادق (فى نموذج المدينة الاسلامية) مـعاختلاف مـن حيث الحجم والاهميـة باختلاف المجتمعات . ومع أن كثيرا من هذه الملامح كانتتوجد فى معظم المدن فى العصور الوسطى ، كما هو الحال فى المدن البيزنطية والايطالية ، قبـلالقرن الحادي عشر ، بل وايضا المدن الصينية ومدن أواسط آسيا الى حد ما على الاقـل .فالذي لا شك فيه هو ان المدن الاسلامية كانت

تستمد طابعها الخاص المميز من الاسلام نفسه الذي تعدى حدود (الدين) بالمعنى الضيق للكلمة ، وصبغ الحياة فى العالم الاسلامي بصبغة معينة امتدت الى جميع نواحي النشاط اليومي والاحتياطي . وهذا هو ما نقصده حين نقول عن الاسلام انه اسلوب للحياة . ولقد كان الدور الذي تلعبه المساجد والمدارس الدينية والزوايا والطرق من أهم ما يميز المدينة الاسلامية ، ولقد كانت كلها تتمتع بمكانة عالية بحيث لم يكن فى امكان الحكام ولا الاعيان تجاهلها او الاغضاء عنها ، ومن هنا فانها كانت تقدم الهيكل العام للحياة الحضرية بحيث نجد ان كل ما كان يتخذه الحكام والولاة من قرارات كانت تكتسب شرعيتها عن طريق المسجد والمدرسة ، كما انه عن طريقها كان الرجل العادي يشارك فى الحياة الجماعية ككل . بل ان العلماء ورجال الدين كانوا يرتبطون فى معظم الاحيان بالاعيان ، مما كان يعطي المدينة او المجتمع الحضري فى العالم الاسلامي كله ذلك الطابع الخاص المميز الذي نسميه بالطابع الاسلامي .

* * *

احمد فكرى

قبة الصخرة

تمناز قبة الصخرة فى عالم التاريخ والآثار بميزات عديدة هامة ، منها ، أنها من حيث موقعها ، تتوسط بقعة من اكثر بقاع العالم قدسية ، وهى الحرم الشريف ، ثالث الحرمين ، الحرم المكى والحرم المدني ، وهى نفسها ، أى الصخرة الشريفة ، كانت أولى القبلتين . وبالاضافة الى قدسية الموقع الدينية ، فان الحرم الشريف يعتبر من أجمل بقاع العالم الاثرية ، اذ أنه يحتل مساحة

كتب الدكتور سعد زغلول عبد الحميد يقول :

المرحوم الاستاذ الدكتور احمد فكري (١٩٠٤ ـ ١٩٧٥) :

كان استاذا للحضارة الاسلامية ورئيسا لقسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية لفترة طويلة . وقد حصل على الدكتوراه من السوربون فى جامعة باريس فى موضوع التاثيرات الاسلامية فى طراز العمارة الرومانسي فى مدينة بوى (Puy) فى جنوب فرنسا سنة ١٩٣٤ .

ولقد اشتغل الدكتور احمد فكري بالتدريس في كلية الفنون الجميلة بالقاهرة قبل ان ينتقل الى كلية الآداب بجامعة الاسكندرية حيث عمل من سنة ١٩٤٤ حتى سن التقاعد سنة ١٩٦٤ . وفي تلك الفترة شغل منصب مندوب مصر الدائم فى اليونسكو في باريس ، وشارك فى الكثير من المؤتمرات العلمية الخاصة بالحضارة الاسلامية . وانشا قسم الآثار الاسلامية بآداب الاسكندرية ، كما ترأس بعثة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية وبعض الجامعات الامريكية فى مطلع الستينات ، لتصوير المخطوطات العربية بديرسانت كاترين بسيناء . ويحتفظ متحف كلية الآداب بالاسكندرية بنسخة مصورة بالميكروفيلم لتلك المخطوطات كالتى توجد فى مكتبة الكونجرس بالولايات المتحدة .

ولقد تتلمذ على يديه الكثير من اساتذة التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية حاليا فى مصر والعراق والجزائر حيث عمل فى فترة ما بعد التقاعد ، قبل العودة الى كليته فى الاسكندرية .

وللدكتور احمد فكري انتاج علمي وفير يتمثل في عدد كبير من الابحاث التي نشرت له فى العربية والفرنسية والانجليزية الى جانب عدد من الكتب منها كتابه في المسجد الجامع بالقيروان (دار المعارف بمصر سنة ١٩٢٦) ، ثم ثلاثيته فى مساجد القاهرة ومدارسها ، واولها المدخل (دار المعارف بمصر ١٩٦١) وبعده ياتي كل من العصر الفاطمي والايوبي (دار المعارف بمصر ١٩٦٥ ، ١٩٦٩) .

ولا بد من كلمة اخيرة فى تقويم اعمال الدكتور احمد فكرى حيث نجح فى تنظير فن العمارة الاسلامية ، من : تفنيد نظريات المستشرقين التى تهتم بالمنهج التحليلي الذي ينتهي بنسبة كل عنصر من عناصر الفن الاسلامي الى بلد من البلدان او الى فترة زمنية من العصور السابقة على الاسلام . وفى ذلك اجتهد فى بيان اصالة الفن الاسلامي عن طريق التركيز على اهمية الوظيفة لعناصر العمارة الاسلامية ، ونجح فى بيان أن الفن الاسلامي هو نتاج بلاد العرب ومزاج العرب ولغة العرب وانه في النهاية التعبير المجسم عن عبقرية العرب .

منبسطة فسيحة ، شبه مستطيلة ، طولها من الشمال الى الجنوب ٥٥٠ مترا ، وعرضها من الشرق الى الغرب ٣٥٠ مترا . وهذه الساحة تقع على مرتفع فى ركن يشرف على بيت المقدس ، تنتصب فيه قبة الصخرة كأنها اكليل يتوج المدينة . وقلما نجد فى بقاع العالم الاثرية نظيرا لهذا المنظر الذى اضفت الآثار العربية الاسلامية فيه جمالا الى جمال الطبيعة .

وتستمد قبة الصخرة أهمية عظمى من انها اقدم بناء عربى اسلامي متكامل قائم فقد اندثرت الآثار الهامة الاخرى التى بنيت قبلها ، او تغيرت معالمها ، مثل مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، فى المدينة ، ومثل مساجد البصرة والكوفه والفسطاط والقيروان ، ومثل المسجد الاقصى الذى كان اول بناء اقيم فى الحرم الشريف بعد فتح بيت المقدس ، ولكن معالمه الاولى قد تغيرت تماما . اما قبة الصخرة ، فانها تحتفظ بجميع عناصرها الأثرية ، معمارية وزخرفية ، وقد ظلت باقية خالدة شامخة على حالها القديم ، منذ أكثر من الف وثلاثمائة سنة ، رغم عاديات الزمن ، ورغم الاصلاحات التي تعرضت لها على مر السنين .

ولقبة الصخرة أهمية عظمى كذلك فى أنها أقدم أثر معمارى عربى اسلامى يحمل تاريخه منقوشا مسجلا عليه بالخط الكوفى . صحيح ان اسم الخليفه الاموى عبد الملك بن مروان الذى يرجع الفضل اليه فى تشييد القبة ، قد حذف من النص ، واستبدل به اسم الخليفه العباسى المأمون ، ولكن التاريخ بقى يقرأ فيه بوضوح سنة اثنتين وسبعين للهجرة ، وهى السنة الموافقة لسنة ٦٩١ ميلادية . اما الآثار التى سجل عليها التاريخ من قبل ذلك ، والتي ما تزال باقية ، فتقتصر على بضعة شواهد قبور ، من بينها شاهد القبر المشهور المؤرخ فى سنة ٣١ هجرية ، والذى اكتشف فى اطلال الفسطاط .

وتمتاز قبة الصخرة ، فيما تمتاز به ، بفكرة تخطيطها وتصميمها ، وهى فكرة أصيلة مبتكرة ، لم يسبقها ، كما سنرى فى آخر هذا المقال ، تصميم بناء شبيه بها فى تاريخ العمارة كله . ويتكون هذا المخطط من خطوط متشعبة متداخلة متباينة ، ولكنها جميعا ممتدة متفرعة من المربعات المحيطة بالصخرة ببعضها ارتباطا وثيقا . وكذلك تتضح هذه الفكرة الهندسية وهذا الارتباط الدقيق من التصميم الراسى للبناء . فهو يتكون من مثلثات ومربعات ومستطيلات ودوائر . تتفرع وتتداخل وتتلاقى فى حساب هندسي بارع ، بحيث تتناسق أطرافه تناسقا رشيقا ، وترتبط حدوده ارتباطا وثيقا ، بلغت دقة حسابه ما ادهش كبار رجال العمارة فى العالم ، فشهدوا جميعا بان هذا البناء من أعظم المبانى الاثرية على الاطلاق ، تناسقا واتزانا . والمعروف انه كان يشرف على اعمال البناء رجلان مسلمان ، هما رجاء بن حيوى ويزيد بن سلان .

• • •

ترسم الحدود الخارجية لبناء قبة الصخرة ، شكل (١) ، مضلعا مثمنا متساوى الأضلاع قطره مائة ذراع أو ٥٠ مترا تقريبا ، وطول كل ضلع من اضلاعه ٤٠ ذراعا او ٢١ مترا تقريبا ، ويحدد الضلع الجنوبي منه اتجاه القبلة . وتقوم على هذا المضلع جدران البناء ، وهى سميكه يبلغ عرضها اربعة أذرع ، أو متران تقريبا ، ويبلغ ارتفاعها ١٢ مترا . وقد صفت الحجارة فيها بعناية فائقة ، بالرغم من ضخامة احجامها ، اذ يبلغ ارتفاع كل صف من صفوفها ثمانين سنتمترا .

وكانت الاجزاء العليا من هذه الجدران مكسوةبحلية غالية من الفسيفساء المذهب ، وقد ازيلت هذه الحلية فى عهد السلطان العثمانى سليمانالقانوني منذ اربعمائة سنة، واستبدلت بها كسوة خزفية ، اما الأجزاء السفلى من الجدران فظلتكما كانتمكسوة بالواح رخامية فاخرة،لوحة (١).

وفتحت فى جدران المضلع المواجهة للجهاتالرئيسية الاربعة ، اربعة أبواب ، باب فى منتصف كل ضلع منها ، تمتد فتحته سبعة أذرع أو ٢٨٠سنتيمترا تقريبا . ويتصدر كل باب مدخل بارز خارج مسنوى الاضلاع بمقدار سبعة أذرع ايضا،ويبلغ امتداد كل مدخل خارج الجدران ، ثمانية عشر ذراعا ، أو ٩ أمتار تقريبا ، ويبلغارتفاعه اربعة أمتار ونصف . ويحتوى كل ضلع من الاضلاع الاربعة المفتوحة فيها الابواب علىستة تجاويف من الخارج ، عرض كل منها متران، وعمقه ذراع ونصف ، أى ٧٥ سنتيمترا ، الاربعةالوسطى من هذه التجاويف صماء والاثنان المتطرفان مفتوحان كالنوافذ . اما الاربعة الاضلاعالاخرى فيحتوى كل منها ، بالاضافة الى هذه التجاويف الستة ، على تجويف سابع اصم فىموضع الباب من الاضلاع الاولى . وتقع جميع هذه التجاويف على ابعاد متساوية فيما بينها ،وجملة عددها ٥٢ تجويفا .

والداخل من الابواب يقابل رواقا مثمنالاضلاع عرضه سبعة أذرع أو ثلاثة أمتار و ٨٠ سنتيمترا ، ويحد هذا الرواق ، من جهة ،جدران البناء ، أى المضلع المثمن الخارجي ، الذى يهبط طول ضلعه من ٢١ مترا فى الخارج الى١٩ مترا فى الداخل ، كما أن اضلاعه تخلو من الداخل من التجاويف ، ويحد هذا الرواق ، من الجهة الاخرى ، مضلع مثمن ثان ، مقابل للمضلع الخارجى ، طول كل ضلع من أضلاعه ١٥ متراونصف المتر تقريبا ، وتتكون اركانه من ثمان دعامات ضخمة ، سداسية الاضلاع ، غيرمتساوية الابعاد . ويحف بكل دعامة ، على اضلاع هذا المثمن الوسيط الوهمي ، عمود ضخم من كلجانب ، يقع على بعد ثلاثة أمتار ونصف المتر من الدعامة ، لوحة (٢) ، أى انه يتوسط كل دعامتين عمودان على امتداد اضلاع المثمن ، وعلى أبعاد متساوية . ويبلغ البعد بين طرفىكل دعامتين متجاورتين أربعة وعشرون ذراعا ، أو ١٢ مترا تقريبا ، وترتقى على هذهالدعامات الثمانية ، وعلى هذه الاعمدة الستة عشرة ، اربعة وعشرون عقدا ، تحمل سقف هذاالرواق التى ترتفع تسعة أمتار عن سطح الارض.

وهذا الرواق الاول ، الذى يطلق عليه اسمالتثمين الخارجى ، مفتوح على رواق ثان ، لوحة (٣) وتقوم الدعامات الثمانية والاعمدةالستة عشر حدا فاصلا بين الرواقين ، كما أن الفراغات المعدة تحت العقود الاربعة والعشرينالقائمة فوقهذه الدعاماتوالاعمدة تهيىء مجالات للاتصال بينهما ، ويطلق على الرواق الثانى اسمالتثمين الداخلي ، لانه مثمن الاضلاع فى مواجهة التثمين الخارجي ، طول كل ضلع من أضلاعه ١٤مترا تقريبا ، غير انه يتكون من ناحيته الداخلية ، من ستة عشر ضلعا ، طول كل ضلع منها اربعةأمتار تقريبا ، او من شبه دائرة قطرها ٢١ مترا. ويبلغ عرض هذا الرواق الداخلي احد عشر ذراعا،أو ستة أمتار تقريبا ، أى أن اتساعه يكاد يبلغ ضعف اتساع الرواق الخارجي . وهو أمر يثيرالدهشة ، وقد أثار دهشة جميع علماء الآثار

---

(١) استخلصت عناصر هذا المقال من كتاب للمؤلفمعد للطبع شامل لتاريخ قبة الصخرة وتخطيطها ونقوشها وعمارتها وزخارفها واهميتها الدينية والاثرية .

والمعماريين ، وتساءلوا عن السر فى اختلاف اتساع الرواقين ، فى حين أن المنطق الهندسي كان يفرض على البناء أن يجعل المضلع المثمن الوهمي الوسيط يتوسط الرواقين . وسنبحث هذا الموضوع فى القسم الاخير من هذا المقال .

ويحاط هذا الرواق الداخلي بدعامات اربع ضخمة فى وسط البناء، تحتل اركان مربع طول كل ضلع من اضلاعه ستة عشر مترا ، يحدد الضلع الجنوبي فيه اتجاه القبلة ، وتتوسطه الصخرة الشريفة. وهذه الدعامات الضخمة ، التي يبلغ طول الضلع منها المقابل للرواق ثلاثة أمتار تقريبا ، هي التي تحمل اكبر عبء فى البناء ، وعليها ترتكز قواعد القبة . ويشاركها فى تحمل هذا العبء اثنا عشر عمودا ضخما موزعة بينها ، ثلاثة أعمدة فيما بين كل دعامتين ، وعلى ابعاد متساوية فيما بينها وفيما بين العمود والدعامات التي تجاوره ، ويبلغ هذا البعد اربعة امتار . وتقع هذه الاعمدة على محيط دائرة ، او على الاصح ، كما سنرى ، على رؤوس المضلع ذي الستة عشر ضلعا . وتربط هذه الدعامات الاربعة بالاثني عشر عمودا ستة عشر عقدا ، تحمل من جهة سقف رواق التثمين الدخلي ، ومن جهة اخرى ، رقبة القبة التي ترتفع حافتها العليا عشرين مترا ونصف المتر عن سطح الارض ، لوحة (٤) وتتفتح فى هذه الرقبة ست عشرة نافذة ، تقع كل واحدة منها فى سمت حلق عقد من العقود الستة عشر المحيطة بالصخرة .

وقد اختيرت الاعمدة جميعا ، وعددها ثمانية وعشرون عمودا ، من الرخام الفاخر ، وتوجت بتيجان فخة ، كما كسيت جميع الدعامات ، وعددها اثنتا عشرة دعامة ، بلوحات رخامية فاخرة ، وتوجت كذلك بتيجان فخمة . وحليت جميع اجزاء البناء الداخلية الاخرى بالزخارف المنوعة ، مادة والوانا ، فقد كسيت العقود بالرخام وتناوبت فيها الالوان ، كما حليت تواشيحها بالفسيفساء الرائعة وكذلك رقبة القبة وقاعدتها وباطنها ، وزينت سقف الممرات ، بحيث لم يترك فى داخل البناء فراغ الا والبس حلة موشاة ما بين مرمر مصقول ، وذهب براق ، وزجاج عجيب ، وخشب فخيم . ولا يسع الداخل الى هذا البناء ان يخفي مشاعر الروعة والرهبة والاعجاب . وكذلك يستحوذ على المرء الشعور بالخشوع ، اذ انه روعي ان تكون الاضاءة الداخلية خافتة ، بالرغم من انه فتحت فيه ست وخمسون نافذة ، خمس فى كل جانب من الجدران الثمانية الخارجية ، ست عشرة نافذة فى رقبة القبة، وذلك لأن هذه النوافذ كانت محشوة رخامية مخرمة ، تملأ خرومها قطع زجاجية مزججة مختلفة الالوان .

كل هذه خصائص تمتاز بها عمارة قبة الصخرة ، وما أكثر ما تمتاز به ، اما القبة نفسها التي تتوج البناء ، والتي يستمد منها هذا الاثر العظيم صنعته ، فان اهميتها تفوق كل حد . وهي ليست فحسب أقدم قبة قائمة فى الاسلام ، ومصدر الالهام لالاف القباب الاسلامية التى بنيت بعدها ، بل هي كذلك أقدم قبة قائمة من نوعها فى تاريخ العمارة كله ، وقد سبق ان اشرت الى تصميمها الحكيم ، والى تناسق نسبها الرائع ، والى ارتكازها على مجموعات متناوبة من الدعامات والاعمدة ، والى دقة ارتباط اطرافها واجزائها ، ويبلغ ارتفاع قمتها من مستوى الارضية خمسة وثلاثين مترا ونصف المتر ، القبة نفسها خمسة عشر مترا ورقبتها وقاعدتها عشرون مترا ونصف المتر . وهي قبة خشبية مزدوجة ، اي انها تتكون من قبتين ، القبة الخارجية مبطنة بقبة داخلية ، وبين القبتين فراغ يمكن الدخول اليه من باب صغير على رقبة القبة ، وتتكون كل قبة من اثنتين

وثلاثين ضلعا ، والقبتان مستقلتان بنائيا ، ولكنهما مرتبطتان ارتباطا وثيقا ، واعتقد ان الحكمة فى اقامة هذه القبة المزدوجة من الخشب هي حماية الصخرة الشريفة من خطر سقوط قبة مجرية عليها ، لسبب من الاسباب . وهذا ما حدث فعلا ، اذ سقطت القبة مرة بفعل زلزال فى سنة ٤٠٧ هجرية (١٠١٦) ميلادية بعد ان اصابها حريق ، واعيد بناؤها بعد ثلاث سنوات وسقطت مرة ثانية فى سنة ٨٥٢ هجرية (١٤٤٨ ميلادية) بعد ان اصابها حريق اخر ، واعيد بناؤها كذلك ، ولم تتأثر اجزاء البناء ولا زخارفه بهاتين الحادثتين . ولو ان القبة كانت مبنية من الحجارة لوقعت الكارثة بالصخرة والبناء . وكانت القبة الاولى مكسوة من الخارج بصفائح ذهبية ، والقبة الداخلية مكسوة بطبقة من الجص نقشت عليها الزخارف المذهبة . وروعي ان تكون القبة الخارجية مكسوة بالرصاص حتى لا تتسرب الامطار فيها الى الداخل من جهة ، وحتى تحفظ من جهة اخرى ، القبة الداخلية من تقلبات الجو حماية لزخارفها الجصية .

وتمتاز قبة الصخرة بالزخارف الرائعة التي تكسو جميع اجزاء البناء من الداخل ، وخاصة تلك الكسوة الثمينة النادرة من الفسيفساء العجيبة الصنعة ، الزاهية الالوان ، المتنوعة الاشكال . وفى قبة الصخرة من هذا النوع من الزخارف وحدة مسطحات تبلغ مجموع مساحاتها أكثر من الف متر مربع (٢) . واول ما يلاحظ على هذه الزخارف فخامة الوانها وتعدد أشكالها ودقة صناعتها ، وخاصة تناسقها ووحدتها . بالرغم من اختلاف المسطحات التي امتدت عليها ، مساحة وحجما وحدودا وبروزا وتجويفا ، وبالرغم من تنوع موضوعاتها واشكالها . ولا شك فى ان هذه الزخارف تعتبر مجموعة فخمة فريدة فى تاريخ الفنون . وقد قيل مثلا ، عن اشكال الاشجار التى تملأ هذه الزخارف انها بالرغم من مظهرها المصطنع المتكلف تمتلىء حيوية وواقعية بحيث أن اشكال الاشجار التي تزين الفسيفساء المشهورة فى روما ورافنا تبدو هزيلة نحيلة شديدة التكلف اذا قورنت بنظائرها فى قبة الصخرة . وتسود الروح الطبيعية الموضوعات الزخرفية فى قبتنا الى درجة ان اشكال الزهريات فيها تتسم بهذا الطابع فتتدلى من حوافها الازهار والفواكه ، وتظهر بمظهر جذاب ، تزيده بهاء ، الوانها الذهبية المختلطة بألوان زرقاء وحمراء وخضراء . وفى هذه الموضوعات الزخرفية تبدو اللآلىء المنتشرة بين الازهار كانها حلي وتيجان ، فتضفي رونقا براقا على المظهر الجذاب . ولم يسبق ان اتبعت هذه الطريقة الموضوعية فى فن الفسيفساء ، فهي تظهر لاول مرة فى قبة الصخرة

واخيرا تمتاز قبة الصخرة بنقوشها الكوفية التي تعتبر أقدم الكتابات المسجلة على الاثار العربية . وهي تمتد داخل المبنى فوق عقود المضلع المثمن وعلى جانبيها ، فيما بين الرواقين ، على

---

(٢) افردت السيدة (مارجريت فان برشم) Marguerite Van Bachem **فصلا كبيرا لدراسة زخارف قبة الصخرة فى الجزء الاول من كتاب (كريسويل)** K. A. Creswell **(العمارة الاسلامية الاولى) ، صفحات** Early Muslim Architecture, Vol I, Oxford **١٤٩ الى ٢٢٨ : ١٩٣٢**
وقد بحثت السيدة فى هذا الفصل زخارف القبة الفسيفسائية بحثا دقيقا مستفيضا مزودا بالصور والرسوم ، ونقتطف اعلاه بعض الآراء والنتائج التي ابديت فى هذا البحث .

شكل شريط طويل ، يزيد طوله عن مائتين واربعين مترا ، وقد نقش على هذا الشريط بالفسيفساء تاريخ الصخرة الى جانب آيات بينات من القرآن الكريم ، اختيرت من البقرة وآل عمران والنساء وابراهيم ومريم والتوبة والاسراء والاحزاب والصف والتغابن والملك والاخلاص. وهي آيات تسجل وحدانية الله عز وجل وقدر رسوله صلى الله عليه وسلم وتوضح تعاليم الاسلام وأهمية رسالته العالمية وتمجد الانبياء ، عيسى وابراهيم عليهما السلام ، وتدعو أهل الكتاب الا يغلو فى دينهم ولا يقولوا على الله الكذب ، والا يكفروا بآيات الله ، وان يدخلوا فى الدين الذي اصطفاه لهم ربهم ، ولا يموتوا الا وهم مسلمون . (٣)

وهكذا لا تقتصر اهمية قبة الصخرة على قيمتها المعمارية الفنية الاثرية ، فهي ليست فحسب اقدم بناء قائم فى البلاد الاسلامية ، ولاتعتبر فحسب أثرا من اعظم الاثار التي خلفها العرب فى التاريخ ، تناسقا واتزانا وزينة وبنيانا . بل هي ما تزال قائمة راسخة القواعد شامخة البناء ، لتؤكد وظيفتها الدينية ، ورسالتها السامية الخالدة على مر الاجيال .

• • •

كانت قبة الصخرة مثار اهتمام الكتاب والمؤرخين والرحالة منذ اقامتها ، والى يومنا هذا . وقد أورد (كريسويل) فى نهاية بحثه عن قبة الصخرة اسماء مائتي مؤلف من مختلف الجنسيات كتبوا عن قبة الصخرة الى تاريخ صدور كتابه فى سنة ١٩٣٢ (٤) واقدم هؤلاء الكتاب عهدا من العرب اليعقوبي الذي زار قبة الصخرة فى سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٤ ميلادية ، (٥) ، ومن الاجانب ، أوتيكيوس (Eutychius) الذي كتب عنها فى سنة ٣٢٧ هجرية (٩٣٩ ميلادية) ، وقد زارها وكتب عنها معظم المؤرخين والرحالة العرب، مثل ابن الفقيه وابن عبد ربه والاصطخري وابن حوقل والمقدسي والادريسي وياقوت الحموي وابن الاثير وابن بطوطة وغيرهم ، ولعل أكثر هؤلاء الكتاب استيفاء لتاريخ قبة الصخرة هو مجير الدين ، المتوفى سنة ٩٢٨ هجرية (١٥٢٢ ميلادية) ، والذي ألف (كتاب الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل) (٦) وهو كتاب نقل مجير الدين معظمه من كتاب (مثير الغرام الى زيارة القدس والشام) لمؤلفه شهاب الدين

---

(٣) بيان هذه الآيات هو كما يلي : سورة البقرة الآية (٣) ، سورة آل عمران ، الآيات (١٦ و ١٧ و ٦٧ و ٧٨) ، سورة النساء ، الآيات (١٦٩ ، ١٧٠ و ١٧١) ، سورة التوبة (الآية ٣٣) ، سورة ابراهيم ، الآية (٣٥) ، سورة مريم الآيات (٣٤ و ٣٥ و ٣٦ و ٣٧) ، سورة الاسراء ، (الآية ١١١) ، سورة الاحزاب الآية (٥٤) ، سورة الصف الآية ٩ ، سورة التغابن ، الآية (١) ، سورة الملك ، الآية ٢ ، سورة الاخلاص الآيات ١ ــ ٤ .

(٤) (تاريخ اليعقوبى) ، جزءان ، طبعة ليدن ١٨٨٣ ، صفحة ١١ وصفحة ٣١١ من الجزء الثانى .

(٥) تنظر صفحات ٩٤ الى ٩٧ ، فى الكتاب المشار اليه فى الحاشية السابقة . وهناك مئات آخرون من الكتاب الذين كتبوا عن قبة الصخرة ، والذين لا تدخل كتاباتهم فى نطاق البحث التاريخى والأثرى .

(٦) طبع فى جزاين بالطبعة الوهبية بالقاهرة سنة ١٢٨٣ هجرية (١٨٦٩ م) .

المقدسي ، المتوفي سنة ٧٦٥ ـ هجرية (١٣٦٤ميلادية) (٧) . واخر ما ظهر باللغة العربية هو كتاب (تاريخ قبة الصخرة) لمؤلفه عارف العارف(٨) .

اما اهم ما كتب عن قبة الصخرة من الناحيةالاثرية فهو كتاب (قبة الصخرة فى القدس) الذي الفه فى سنة ١٩٢٥ (ريشموند) وهو الذى كانالمهندس البريطاني المقيم فى القدس . (٩) وكتاب (مجموعة من النقوش الكتابية العربية فى القدس)لمؤلفـه (ماكس فان برشم) (١٠) ، وكتـاب (كريسويل) الذى سبق أن أشرنا اليه ، والىالفصل الذي كتبته فيه السيدة مارجريت فان برشم عن زخارف قبة الصخرة .

وبالرغم من وفرة البحوث التى اجريت عن قبة الصخرة والتي تعرضت لتاريخها وآثارها ، فان موضوعين من المواضيع المتعلقة بهذا البنـاءالجليل ما زالا ، فى رايي ، يحتاجان لمزيد مـن البحث ، اذ ان النتائج التي توصل اليها المؤرخونوعلماء الاثار فيهما ليست قاطعة ، كما سنرى ، تثير اعتراضات وخلافا فى الراي .

الموضوع الاول ، هو تحديد الاسباب التىدفعت الخليفة عبد الملك بن مروان الى بناء قبة الصخرة ، واخر ماكتب فى هذا الموضوع مقالنشره فى سنة ١٩٥٩ الاستاذ (جرابار) ، أستاذ الاثار الاسلامية بجامعة ميشيجان (١١) . وكانالراىالمقبول الى عهد قريب عند المؤرخينوالعلماء هو ما رواه اليعقوبى من ان عبدالملك منع اهـلالشام عن الحج الى مكة لئلا يميلوا مع ابـــن الزبير ، واقام لهم القبة على الصخرة يشغلهم بهـا ، مـن جهـة ، عن الحـج ، ولتكـون ، من جهة اخرى ، مقصدهم الى الحج عوضا عنالكعبة . ونص ما رواه اليعقوبى فى ذلك هو : « ومنع عبد الملك اهل الشام من الحج ، وذلـكان ابن الزبير كان يأخذهم اذا حجوا بالبيعة . فلما راى عبد الملك ذلك منعهم من الخروج الىمكة ، فضج الناس وقالوا :تمنعنا من حج بيت الله الحرام ، وهو فرض من الله علينا ، فقاللهم : هذا ابن شهاب الزهرى يحدثكم ان رسول الله قال ، لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد ،المسجد الحرام ومسجدىومسجد بيتالمقدس ، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام ، وهـذه الصخرة التى يروى انرسول الله وضع قدميه عليها لما صعد الى السماء،تقوم لكم مقام الكعبة،فبنى على الصخرة قبة ، وعلق عليها ستـور الديباج ، واقام لها سدنة ، واخذ الناس ان يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة ، واقام بذلك أيام بنى امية .

---

(٧) مخطوطة لم تنشر محفوظة بالمكتبة الاهلية فى باريس.

(٨) طبع فى عمان سنة ، وهو ملخص مفيد .

(٩) E. T. Richmond ; The Dome of the Rock in Jerusalem, London 1925

(١٠) Max Van Berchem; Corpus Inscriptionum Arabicrum, Vol. II, Jerusalem, Paris, 1927, pp. 223-376.

(١١) Iley Grabar ; The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem, Vol. II, 1959, pp. 83-62.

وتبدو هذه الرواية لاول وهلة معقولــة ،مطابقة للاحداث التاريخية . فان عبد الله بن الزبير دعا الى نفسه بمكة سنة ٦٣ (٦٨٣ ميلادية)، وتولى عبد الملك بن مروان الخلافة بعد ذلك بسنتين ، ووجد أن نطاق الدعوة لابن الزبير قداتسعت فى العراق والحجاز ، ولم يستطع القضاء على أنصار ابن الزبير فى العراق الا سنـــة ٧١(٦٩١ ملادية) ، ثم أو فد الحجاج بن يوسف فى جيش كثيف الى مكة نقضى على ابن الزبير فيأواخر سنة ٧٣ (٦٩٤ ميلادية) . وكان عبدالملك قد بدأ بناء القبة فى مستهل سنة ٦٦ (٦٨٥ م)وانتهى من بنائها سنة ٧٢ (٦٩١ ميلادية) ، اى ان مكة كانت بيد ابن الزبير فى الفترة التى فكرفيها عبد الملك فى بناء القبة وانتهى من بنائهـا فيها . غير انه لا شك فى ان اهل الشام لم يلاقوافى تلك الفترة عناء كبيرا فى الحج الى مكة ، ولـم يجبرهم ابن الزبير على مبايعته ، وكان يتركهم ،فيما رواه المؤرخون ، يأتمون فى صلاتهم بامام منهم ، غير الامام المفوض من ابن الزبير . ثم انالحديث الذى رواه اليعقوبى ونسبه الى الزهرى حديث مشكوك في صحته وصحة نسبتههـذه(١٢) وحتى ان صح ، فانه يشير من جهة ، الى مسجد بيت المقدس ، اى الى المسجد الاقصى ،وهو غير الصخرة ، ثم انه ، من جهة اخرى ، لا يضع الحج الى هذا المسجد فى موضع البديلعن المسجد الحرام الذى نـص القران الكريـم صراحة . الى فرض الحج اليه ، وحرم الصد عنسبيله (١٣) فليس من المعقول ان يأخذ عبد الملك نفسه بشبهة الكفر ويصد الناس عن سبيلالحج الى بيت الله الحرام ، وبالاضافة الى ذلك فقد انفرد اليعقوبى ، من بين الرواة القدامى ،بذكر هذه الرواية ، ولم يشر اليها المؤرخـون المعاصرون له ، مثل ابن الفقيه والبـــلاذرىوالطبرى ، وهذا مما يقوى الشك فى الروايـة كلهــا . ـ

ومما يزيد حجتنا قوة أن البناء نفسه ،بناءقبة الصخرة ، لميعد اعدادا صالحا لطـواف الحجاج (كما يطوفون حول الكعبة) . فانه منجهة محصور فى جدران غليظة وأبوابه الاربعة ، من جهة اخرى ، ضيقة ، لا تسمح بدخـــولأفواج من الناس وخروجهم فى يسر وحرية مـن الحركة وهم على هيئة الطواف . وكذلك فانهيحيط بالصخرة رواقان ، ولو كان القصد مـن البناء تيسير الطواف لجعل له رواق واحد ، أوساحة واحدة تحيط بالصخرة . ثم ان هذين الرواقين ضيقان ، من جهة ، غير متساويـــيناتساعا من جهة اخرى . ولهذا فان تصميمالبناء نفسه ، فى رأيى ، يؤكد عدم تخصيصه للطواف .وقد روى بحير الدين ان بناء القبة على عهده فى القرن العاشر الهجرى ، وعلى عهد شهاب الدينالمقدسي الذى نقل عنه الرواية فى القرن الثامـن (كان لا يفتح غير يومين في كل اسبوع) ، وانستور الديباج كانت مرخاة بين العمد ، فكانت (تشمر) فى هذين اليومين بعد أنتغسل الصخرةوتطلى بالزعفـران والمسك والعنبر والمـاورد ،

---

(١٢) صفحة ٩٩ من كتاب (بحث فى نشاة علم التاريخعند العرب) لمؤلفه عبد العزيز الدورى ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٠ .

(١٣) سورة الحج الآية ٢٥ والآية ٢٧ .

ويفوح فيها ريح البخور (١٤) . وأغلب الظن أن هذا التقليد كان متبعا منذ أيام عبد الملك ابن مروان . لهذا كله يتعين ، فى رأيي ، رفض هذا الراى الاول الذى ينسب الى عبد الملك فكرة بناء القبة لتحويل الحج من مكة الى القدس . (١٥)

اما الراى الثانى الذى أبدى عن سبب بناء قبة الصخرة ، وهو الراى السائد بين الناس ، فهو ان قبة الصخرة قد بنيت تخليدا لذكرى الاسراء . وهو رأى لم يشر المفسرون القدامي اليه ، مثل الطبرى والبخارى . وقد اعترض عليه حديثا اثنان من المستشرقين بحجة أن المسجد الاقصى المذكور فى القرآن الكريم ليس المسجد المعروف بالقدس ، وأن ربط الاسراء والمعراج بالحرم الشريف والصخرة لم يكن مالوفا أيام عبد الملك بن مروان . (١٦) ويتطلب التحقق من هذا الراى بحثا مستفيضا فى كتب التفسير لم يتعرض له بعد أحد المختصين من القدامى العرب أو المحدثين . وليس من المستبعد أن تكون فكرة تخليد ذكرى الاسراء سببا من الاسباب التى دفعت عبد الملك الى بناء القبة ، بالرغم من ان الايات القرانية المسجلة فى داخل القبة لم تشر عن قرب أو بعد الى الاسراء . ولو أن السبب الرئيسي لبناء القبة كان متصلا بالاسراء ، لما غاب عبد الملك ان يسجل على البناء اية من الايات القرانية التى أوردت خبر الاسراء خصوصا وانه قد سجل على البناء آية من سورة الاسراء نفسها ، لاذكر للاسراء فيها ، كما سجلت من جهة اخرى آيتان متشابهتان ، هما الآية الثالثة والثلاثون من سورة التوبة والاية التاسعة من سورة الصف ، أى أن المجال كان متسعا لاية اخرى من سورة الاسراء (١٧) ولهذا فانى أعتقد ان هذا الراى الثانى الذى يربط بناء القبة بفكرة تخليد الاسراء يحتاج الى مزيد من البحث للقطع بصحته وقبوله .

وكان هنالك رأى ثالث رواه المقدسي ، وهو أن عبد الملك بن مروان شاهد فى المقدس كنائس مسيحية شامخة ، (وخشى أن تعظم فى قلوب المسلمين) . وان يبهرهم مظهرها ، فيضعف ايمانهم ، ولهذا (نصب على الصخرة قبة) مشرقة متلالئة ، يروى المقدسى أنه لم ير فى الاسلام ، ولا سمع فى الشرق مثلها (١٨) . وهذا الراى ضعيف لا يصح قبوله باعتبار أنه سبب رئيسي

---

(١٤) صفحتا ٢٤٢ و ٢٤٣ من المرجع المشار اليه فى حاشية سابقة .

(١٥) سبقنى احد المستشرقين ، وهو (جويتن) ، الى رفض رواية اليعقوبي هذه ولكنه استند فى ذلك الى اسباب اخرى منها ان اليعقوبي كان متحاملا على عبد الملك بن مروان واتهمه بالنفاق وضعف الايمان ينظر

S.D. Goitein ; The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock, Journal of the American Oriental Society, Vol. 70, pp. 104-108.

(١٦) A. Guillaume ; Where was Ak-Masjid Al-Aqsa ?, Al Andalus, Vol. 78, 1953

وينظر (Grabar) ، المقال المشار اليه فى حاشية سابقة .

(١٧) نص هذه الآية المكررة (هو الذى ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) . وقد سبق ان ذكرنا ان الآيات القرآنية المنقوشة على القبة بالخط الكوفى تمتد على شريط طوله ٢٤٠ مترا .

(١٨) صفحة ١٥٩ وصفحة ١٧٠ من كتابه (احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم) الطبعة الثانية ، ليدن ، ١٩٠٦ .

لبناء القبة ، وان لم يكن مستبعدا ان يكون من بين الاهداف التى قصدها عبد الملك من بناء القبة ان يكون للمسلمين فى القدس أثر شامخ يتفاخرون به ، ولكنه على كل حال لم يكن هدفه الاول ، وما كانت عظمة المبانى لتضعف ايمان المسلمين أو تقويها .

واخيرا قدم الاستاذ (جرابار) ، فى المقال الذى أشرت اليه من قبل ، رأيا رابعا عن أسباب بناء قبة الصخرة . وملخص هذا الراى هو أن عبد الملك أراد ببنائه القبة ان يرفع من شأن مدينة القدس امام سكانها من المسلمين والمسيحيين واليهود على السواء ، باعتبار ان الصخرة كانت الموضع الذى هم عليه ابراهيم يذبح ابنه اسحاق ، وكانت المسرح الذى جرت عليه قصة الضحية ، فكأن عبد الملك أراد بهذا ان يرضى اليهود . ولكنه فى الوقت نفسه ، أراد أن يؤكد لهم انهزام الكفار وانتصار الاسلام الذى يثبت أقدامه فى مدينتهم القديمة باستيلائه على الصخرة ، واقامة بناء اسلامى على مقام قدسى من مقاماتهم . ثم ان عبد الملك كان يهدف من هذا البناء الضخم أن يكون حافزا للمسيحيين واليهود على الدخول فى الدين الجديد . هذه ملخص اراء الاستاذ (جرابار) التى فصلها فى ثلاثين صفحة من مقاله . غير أنه ، بالرغم من محاولته تدعيم هذه الاراء بحجج مستندة الى الزخارف المنقوشة فى البناء والآيات القرآنية المسجلة عليه ، يعترف نفسه بأن النتائج التى توصل اليها هى ، فى حد ذاتها ، افتراضية meresugg estions ولست أوافق الاستاذ (جرابار) على ارائه هذه . فلم يكن المسيحيون ولا اليهود بحاجة الى بناء يذكرهم بانتصار الاسلام واستيلائه على المدينة التى كانوا يقدسونها ، فقد كان العرب والمسلمون مستقرين بها منذ دخلها الخليفة عمر بن الخطاب ، استقرار الفاتحين المنتصرين ، وما كانت النقوش الزخرفية التي تشمل اشكال حلى وتيجان تنهض وحدها دليلا على خضوع الكفار لسلطان المسلمين ، وتؤكد أكثر من الواقع الملموس ، سيطرة المسلمين عليهم . اما الآيات القرآنية المسجلة على البناء ، والتى تؤكد وحدانية الله عز وجل ، وتبين المكانة السامية لرسوله صلى الله عليه وسلم ، وتوضح تعاليم الاسلام واهمية رسالته العالمية فهى لا تعدو عشرين آية من مجموع آيات القرآن الكريم البالغ عددها سبعا وعشرين ومائة وستة آلاف ، وما كان المسيحيون واليهود بحاجة الى تلك الآيات العشرين لتذكرهم بتعاليم الاسلام ، التى كانوا يستمدون الهياكل يوم من تلاوة القرآن الكريم فى مساجد بيت المقدس ، واخيرا لم يكن هناك دافع دينى أو سياسى فى عهد عبد الملك بن مروان ، فيما يروى المؤرخون ، يحمله الى ارضاء اليهود . باحياء ذكرى قصة ابراهيم واسحاق . وعلى كل حال ، فان افتراضات الاستاذ (جرابار) لا تقدم أدلة قاطعة على الاسباب التى دفعت الخليفة عبد الملك بن مروان الى بناء قبة الصخرة .

واذا كان باب الافتراضات مازال مفتوحا ، فإنى اسمح لنفسي بتقديم افتراض آخر . اذ أنه يبدو لى أنه كان من اسباب بناء القبة مسلك اليهود انفسهم تجاه الصخرة . ولاشك

فى انهم كانوا يزورونها للتبرك بها ، وكانت هذه الزيارات تزعج المســلمين وتقلقهم ، وتضايقهم فى اقامة صلاتهم على الحرم الشريف ، وفى المسجد الذى كان بناه عمر بن الخطـاب امام الصخرة . ولعل اليهود كذلك كانوا يتطاولون على الصخرة، ويقتطعون منها قطعا يبيعونها ، مثلما فعل الفرنج الصليبيون عندما احتلوا بيت المقدس (١٩) ، فأراد عبد الملك باقامة بنائه حفظ الصخرة مــن عبث اليهود . وقد حملنى علـى تقديم هــذا الافتراض آيتان من الآيات القرآنية قـد تكون لهما دلالة خاصة فى ترجيح كفة الصــحة فيه : وهما الآية السابعة والســتون مــن ســورة آل عمران ، ونصها : (ما كان ابراهيم يهــوديا ولا نصرانيا ، ولكن كان حنيفا مسلما ، وما كان من المشركين) . والآية الثلاثون بعد المــائة مــن سورة البقرة ونصها : (ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسـه وقد اصطفيناه فى الدنيا ، وانه فى الآخرة لمن الصالحين) . أليس فى هاتين الآيتين انذار لليهود أنهم خرجوا عن ملة ابراهيم ، وانه لم يعد لهم ملة بالصــخرة ، التى اســتمدت قدســيتها من قصة ابراهيم ؟ فيكون عبد الملك ، ببناء القبة ، قد اكتفى شر اليهود بصــدهم عن الصخرة ، واغلاق أبــواب قبتها أمامهم ، معلنا لهم أن ابراهيم ، الذى يدعون التبرك بآثـاره ، (ما كان يهوديا) وانما (كان حنيفا مسلما) . فحق للمســلمين وحــدهم ان يخلدوا ذكراه ، ويحافظوا على تراثه ، أما اليهود ، فقد أصبحوا من السفهاء .

وبالرغم من تقــديمى هــذا الافتــراض ، باعتباره ســببا من أسـباب بناء القبة ، وبالرغم من اقتناعى بوجاهته ، فاننى أقرر انه ليس فيما بين أيدينــا من كتب المؤرخــين القــدامى والمفسرين ما يؤيد الآراء والافتراضات التـى أبديت حتى الآن عن أســباب بناء قبــة الصخرة أو يقدم أدلة قاطعة على صحتها .

غير انى أعتقد ان السبب الرئيسي لبناء قبة الصخرة هو حرص عبد الملك بــن مروان فى تخليــد ذكرى أولى القبــلتين . وســأحــاول ايضاح هذا الرأى وتدعيمه أولا من رواية تاريخية لا اشــك فى صحتها ، وثانيا من تصميم البنــاء نفســه .

أما الرواية التاريخية فقد نقلهــا الينــا صاحب « الانس الجليل » عن كتاب « مثـير الغــرام » ، الــذى نقلهــا بــدوره عن قــدامى المؤرخين (٢٠) ، وفيها انه لمــا قــدم أبو عبيدة بن الجراح على رأس جيوش المسلمين لفتح بيت المقدس ، وكان بصحبته خالد بن الوليد ، رأى بطريق المدينة انه لا قبل له على قوة المسلمين ، فعرض أن يستسلم لهم ، ولكنه اشــترط أن يسلم المدينة الى الخليفة نفســه ، ويتسلم منه كتــاب الصلح والامان . ووافق عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، على أن يتحمل مشــقة السفر من المدينة المنورة ويجيب البطريق الى طلبــه ،

---

(١٩) تنظر رواية ابن الاثير فى صفحة ٣٦٥ من الجزء التاسع من كتابه (الكامل فى التاريخ) . طبعــة بولاق ، ١٢٧٤ ، هجرية (١٨٥٧ م) .

(٢٠) صفحة ٢٢٧ من الجزء الاول من كتاب (الانس الجليل) المشار اليه فى حاشية سابقة . وتنظــر صفحتا ١٦٠ و ١٦١ من الجزء الرابع من (تاريخ الامم والملوك) لابن جرير الطبرى ، القاهرة ١٣٢٦ (١٩٠٨) .

حقنا لدماء المسلمين وتعظيما لمدينة بيت المقدس . وما أن كتب عمر كتب الصلح حتى توجه الى ساحة الحرم الشريف ، فوجدها « مزبلة » اختفت الصخرة من تحت (الزبالة) فأمر بازالة هذه الزبالة حتى ظهرت الصخرة . واراد عمر أن يبنى مسجدا للمسلمين على ساحة الحرم الشريف ، وسأل احد رفاقه من الصحابة ، وهو كعب الاحبار ، (أين يرى ان يجعل المسجد) ، فأشار عليه أن يبنيه خلف الصخرة حتى (تجتمع فيه القبلتان) ، فلم يقبل عمر هذا الرأى ، وقال (**انا لم نؤمر بالصخرة ولكنا امرنا بالكعبة**) ، وبنى مسجده ، هو المسجد الاقصى حاليا ، أمام الصخرة وجعلها خلف مؤخرة المسجد .

تؤكد هذه الرواية اذن أن الصخرة كانت، منذ فتح العرب لبيت المقدس ، موضع اجلال المسلمين حتى ان اول ما عمله الخليفة عمر بن الخطاب عند دخوله تلك المدينة أن أزال ما كان على الصخرة من (الزبالة) واظهرها للناس . وتؤكد هذه الرواية كذلك أن الصخرة كانت رمزا للقبلة الاولى ، حتى أن عمر بن الخطاب خشى أن تزداد قدسيتها فى قلوب المسلمين اذا هو ردها الى صفتها الاولى هذه ، فجعل مسجده أمامها، أى بينها وبين اتجاه الكعبة ، وجعل المصلين يولون ظهورهم نحوها ، ويولون وجوههم نحو الكعبة التى استقرت عليها قبلة الاسلام .

فلا شك عندى فى ان تخليد ذكرى أولى القبلتين كان السبب الرئيسى الذى دفع عبد الملك بن مروان الى بناء قبة الصخرة .

ويؤيد هذا الرأى تصميم البناء نفسه ، فهو بناء ليس على نظام المساجد ، فلا يصلح ان يجتمع فيه المسلمون للصلاة ، وهو كذلك ، كما سبق أن أوضحنا ، لا يصلح للطواف ، وقد رأينا ، كما سنرى بعد قليل ، أنه فصل تفصيلا على الصخرة الشريفة ، وصمم بحيث يهيىء خزانة محكمة لها ، سواء من حيث ضيق أبوابه ، والقصد من ذلك هو حماية الصخرة من عاديات الزمان وعبث الانسان . وكذلك روعى فى هذا البناء أن يكون مزارا فحسب ، وقد صمم البناء بحيث يتسع الرواق المحيط بالصخرة ليستوعب أكبر عدد من الزوار ، وهذه هي الحكمة فى زيادة اتساعه زيادة ملحوظة عن الرواق الاول الملاصق للابواب ، والذى يقتصر استخدامه على دخول هؤلاء الزوار وخروجهم . فكأن البناء معرض مخصص لعرض تحفة ثمينة والحفاظ عليها ، ولهذا ايضا روعى أن تكون فخامته وعظمته بقدر قيمة هذا الكنز الذى يضمه بين أجنحته . وهل هناك عند المسلمين ، بعد الكعبة ، كنز أكثر قدسية من القبلة الاولى ؟ ولا شك فى أن عبد الملك بن مروان رأى فرضا عليه أن يحمى الصخرة ويحفظها ويمجدها ويخلد ذكراها ، فى الوقت الذى كان عبدالله بن الزبير غريمه فى الخلافة ، يسيطر على الكعبة(٢١) .

---

(٢١) قد يكون فى هذا الرأى الذى ابديه تفسير كذلك لرواية اليعقوبى ، فيكون عبد الملك بن مروان لم يقصد ، كما نسب اليه اليعقوبى ، تحويل الحج من مكة الى المسجد الاقصى ، ولا ان تقوم الصخرة مقام الكعبة ، وانما قصد فحسب تمجيد القبلة الاولى ازاء استيلاء ابن الزبير على القبلة الثانية .

هذا رأيي بالنسبة للموضوع الاول الذي كان مازال محل بحث وجدال ، أما الموضوع الثاني فقد استقر رأي علماء الآثار فيه ، ولم يعد مثار نقاش ؛ ولكنه في اعتقادي ، يحتاج الى مزيد من البحث لاعادة النظر فيه ، وهو موضوع فكرة تصميم قبة الصخرة وتخطيطها الهندسي .

وكان هذا التصميم والتخطيط قد اثار دهشة الرحالة والمؤرخين وعلماء الآثار واعجابهم منذ زمن بعيد ، وقد تصدى المهندس الفرنسي (ماوس) لدراسة هذا الموضوع وتحليله ، وكتب عنه تقريرين في سنتي ١٨٨٨ و ١٨٨٩ ، قدم فيهما نتائج بحوثه ، وأدلى بنظرية هندسية عن طريقة تخطيط قبة الصخرة(٢٢) . وقد تقبل علماء الآثار والمهندسون منذ ذلك التاريخ هذه النظرية بالاستحسان واتفقوا على صحتها ، وان كان البعض منهم ، مثل (ريشموند) و (كريسويل) ، قد اقترحا في الكتابين المشار اليهما من قبل ، ادخال تعديلات طفيفة عليها ، ولكنها لا تمس جوهرها .

وملخص هذه النظرية ان مهندس قبة الصخرة قد اتبع نظاما هندسيا دقيقا في تخطيط البناء ، وان هذا النظام يتكون من سبع نقاط ، وهي ، كما يتضح من الرسم الذي قدمه (ماوس) ، شكل(٢) :

١ ــ رسم المهندس دائرة وسطى من مركز وهمي على الصخرة وحدد اتساع قطرها بطول الصخرة .

٢ ــ رسم المهندس بعد ذلك مربعين متداخلين محصورين في محيط هذه الدائرة ، وبذلك تحدد من أركان المربع الاول موضع الدعامات الاربعة الضخمة المحيطة بالصخرة ، كما تحدد من أركان المربع الثاني موضع الاعمدة الوسطى القائمة بين هذه الدعامات (٢٣) ثم قسمت المساحة بين الاعمدة والدعامات نصفين ، وتحدد بذلك موضع الاعمدة الثمانية المجاورة للدعامات والمحيطة بالصخرة .

٣ ــ مد المهندس بعد ذلك أضلاع المربعين امتدادا خارجيا عن الدائرة الوسطى ، ونتج عن تلاقي خطوط هذه الاضلاع الثمانية شكل نجم مثمن ، تحددت من رؤوسه موضع الدعامات الثمانية الوسطى ، التي تفصل بين الرواقين .

---

(٢٢) C. Mauss ; Note sur la methode employee prir tracer la plan de la mosquee d'Omar, Revue Archeologique, 3 seree, tome XII, 1888, pp. 14-21, et 23-30, fig ; 6-9, pI. III ; Note pour faire nute au trace der plan de la mosquee d'Omar, Resone Archeologique, 3 seni, tome XIV, 1889, pp. 197 et 199.

ويلاحظ ان قبة الصخرة كانت تسمى خطا عند الكتاب الاجانب مسجد عمر ، وذلك ان الرحالة الفرنج منذ الحروب الصليبية كانوا ينسبون بناءها الى الخليفة عمر بن الخطاب .

(٢٣) يراجع وصف التخطيط الذي اوضحناه في صفحات ١ الى ٥ فيما سبق ومن هذا المقال ، وكذلك شكل (١) و (٢) لسهولة متابعة نقاط هذه النظرية .

٤ ــ مدت خطوط بين رؤوس هذا النجم المثمن ، ونتج عن امتداد هذه الخطوط المضلع المثمن الوسيط ، وهو المسمى بالتثمين الداخلى، وقسم كل ضلع الى ثلاثة أقسام ، تحدد منها موضع الاعمدة الست عشرة التى تفصل بين الرواقين .

٥ ــ مدت حدود هذا المضلع المثمن الداخلى الى الخارج ، ونتج عن تلاقى هذه الخطوط مربعان كبيران متداخلان . وفى الوقت نفسه ، شكل نجم خارجى ثمانى الاطراف .

٦ ــ رسمت دائرة من المركز الداخلى الوهمى للدائرة الاولى الوسطى ، بحيث تنحصر فى محيطها أطراف هذين المربعين الكبيرين ، أى رؤوس النجم الخارجى الثمانى الاطراف .

٧ ــ مدت داخل محيط هذه الدائرة خطوط موازية لخطوط المضلع المثمن الوسيط ، المسمى بالتثمين الداخلى ، ونتج عن ذلك مضلع مثمن آخر ، هو المضلع المثمن الخارجى ، وهو الذى يرسم الحدود الخارجية للبناء .

هذه هي الخطوط العريضة لنظرية (ماوس) . ولي عليها ملاحظة أولية واعتراضات ، اما الملاحظة الاولية التي أبديها ، فهي أن (ماوس) ، ومن تبعه من علماء الآثار ، يفكرون بعقلية حديثة ، لا بعقلية العصر اللذى بنيت فيه القبة . أو على الاصح ، يفترضون ان مهندس هذه القبة كان يستخدم ادوات رسم دقيقة ، أمكنه بواسطتها أن يحدد على الورق ، بنفس الدقة ، مثل الرسم الذى وضعه (ماوس) . ثم انهم يفترضون ان المهندس ، فى عصر بناء قبة الصخرة كان يستطيع كذلك ان ينقل على الطبيعة الرسم المسطور على الورق ، ويطبقه عمليا بنفس الدقة .

أما اعتراضاتى على نظرية (ماوس) فهي :

أولا ــ اذا كان من السهل على مهندس قبة الصخرة ان يرسم على الورق دائرتين قطر واحدة عشرون سنتيمترا وقطر الثانية خمسون سنتيمترا ، فانه كان من الصعب عليه أن يحدد لهاتين الدائرتين مركزا وهميا على الصخرة نفسها ، وهي غير مسطحة ، وأن يرسم من هذا المركز الوهمى بدقة فائقة على الطبيعة دائرتين ، احداهما يزيد قطرها من عشرين مترا ، تحدد القاعدة التى تقوم عليها القبة ، والاخرى وقطرها خمسون مترا ، تحدد المطضلع المثمن الذى تقوم عليه الجدران الخارجية .

ثانيا ــ لست أرى حكمة فى تحديد هذا المضلع المثمن الخارجي بدائرة حاصرة له ، أى خارجة عن اضلاعه ، خصوصا وأنه ينتج من هذه العملية اخلاف واضح بين اتساع الرواقين ، وهى أهم ظاهرة فى التخطيط اثارت دهشة علماء الآثار ، ومن بينهم (ماوس) نفسه . ولو أن المهندس اتخذ الدائرة اساسا لرسم التثمين الخارجى لكان يمكنه ان يرسم هذا المضلع المثمن على محيط الدائرة ، أى خارجه ، فيصبح حاصرا له ، لا محصورا فيه . وبذلك كان يمكن أن يتحقق تساوى الرواقين اتساعا . ومعنى ذلك ان اختلاف اتساع الرواقين لم يكن نتيجة حتمية لرسم تلك الدائرة .

ثالثا — لم تحدد فى رسم (ماوس) المواضع التى اقيمت عليها الاعمدة الثمانية المجاورة للدعامات الاربعة الكبرى المحيطة بالصخرة ، ولاتلك التى اقيمت عليها الاعمدة الست عشرة المحصورة بين الدعامات الثمانية الكبرى الواقعة بين الرواقين ، فى حين ان جوهر تخطيط قبة الصخرة ، كما قرره المهندسون وعلماء الآثار و (ماوس) نفسه ، هو فى ارتباط جميع أجزائه ارتباطا وثيقا .

رابعا — تفترض نظرية (ماوس) ان المهندس استخدم فى رسمه أربع عمليات غير مرتبطة تماما ، عملية رسم دوائر ، وعملية رسم مربعات ومثلثات ومضلعات ، وعملية رسم خطوط متوازية ، وعملية قسمة خطوط الى قسمين أو ثلاثة ، واذا علمنا ان تخطيط قبة الصخرة يتكون من ٤٨ نقطة ارتكاز ، اتضح من نظرية (ماوس) انه افترض وجود دائرتين وهميتين ليست لهما صلة مباشرة بهذه النقاط التى تتحدد على رسم (ماوس) ، وفى نظريته ، من ١٦ نقطة محدودة بأركان مربعين ومضلع مثمن . هى مواقع الاربع دعامات المحيطة بالصخرة والاربع اعمدة التى تتوسطها والثمان دعامات فى التثمين الداخلى ، ومن ٨ نقطة محددة بخطوط متوازية ، هى خطوط المضلع المثمن الخارجي الموازية لخطوط المضلع المثمن الداخلى ، ومن ٢٤ نقطة محددة من تقسيم ثمانية خطوط مستقيمة ، كل خط منها مقسم الى ثلاثة اقسام ، هى مواقع الاعمدة الستة عشر فى التثمين الداخلى وثمانية خطوط مستديرة هي التي تكون الدائرة الوسطي الوهمية ، كل خط منها مقسم الى قسمين متساويين ، هى مواقع الاعمدة الثمانية المجاوزة للدعامات المحيطة بالصخرة . ومعنى اختلاف هذه العمليات الاربعة أن التخطيط لا ينبع من فكرة هندسية واحدة .

خامسا — واخيرا ، فان الغالب على شكل الرسم فى نظرية (ماوس) هو الشكل الدائرى ، فى حين ان الغالب على شكل تخطيط قبة الصخرة الواقعى هو الشكل المثمن ، الى حد أن العامة من الرحالة والكتاب وصفوها بهذه الصفة ، واطلقوا اسمى التثمين الخارجي على الرواق الاول الملتصق بالجدران واسم التثمين الداخلى على الحدود الفاصلة بين الرواقين . أما شكل الدائرة المحيطة بالصخرة فهو لا يتضح الاعرضا ، لا من واقع تخطيط مواضع الدعامات والاعمدة الداخلية ، بل من شكل القبة القائمة عليها ، ومن استدارة رقبتها .

ولعل (ماوس) ، هو وعلماء الآثار الذين وافقوا على نظريته وأيدوها ، قد تعلقوا بنظرية الدوائر ، وجعلوا أساس فكرة التخطيط فى قبة الصخرة قائما على رسم دائرتين ، دائرة داخلية ودائرة خارجية ، لأن هذه النظرية تسمح لهم بارضاء تشبعهم بفكرة اشتقاق تخطيط قبة الصخرة من الآثار السابقة لها . غير انهم ذهبوا فى ذلك مذاهب مختلفة ، اذ ربط البعض منهم مصدر الاشتقاق هذا بتخطيط معابد اغريقية قديمة ، والبعض الآخر بتخطيط معابد رومانية ، أو بتخطيط معابد بيزنطية ، فى بلاد الشام . وقد ناقش (كريسويل) هذه الآراء ، فى الكتاب الذى سبقت الاشارة اليه ، وانتهى بحثه فيها الى ترجيح ما كان (ماوس) قد رجحه من قبل ، وهو أن كنيسة القيامة فى القدس ، التى اقامها الامبراطور قسطنطين قبيل منتصف القرن الرابع الميلادى ،

قد صممت على نظام شبيه بالنظام الذى صممت عليه فيما بعد قبة الصخرة ، ولهذا يصح فى رايهما ان تكون تلك الكنيسة مصدر اشتقاق تخطيط هذه القبة ، لانها تتكون من دائرتين ، دائرة خارجية تحصر جدران الكنيسة المستديرة ، ودائرة داخلية امتدت عليها ثمانية دعامات يجاورها اثنا عشر عمودا . وهكذا يعتقد علماء الاثار ان بناء قبة الصخرة قد اقتبس نظام تخطيطه ، وهو المستمد ، في رايهم ، من دائرتين رئيسيتين تربط بينهما سلسلة من المثلثات ، من احد المعابد السابقة ، وخاصة من كنيسة القيامة .

وهذا الرأى ، فى اعتقادى ، غير سليم ، لانه بنى على فكرة هندسية مختلفة ، وعلى خطوط وهمية ولان واقع التخطيطين مختلف ، كما يتضح من مقارنة الشكلين ١ و ٣ (٢٤)

وقد قمت بدورى بدراسة تخطيط قبة الصخرة ، وانتهى بحثى فيها الى نتائج تختلف تماما عن نظرية ماوس واراء علماء الاثار .

وتفترض نظريتى ان مهندس قبة الصخرة ولعله هو رجاء بن حياة بن جود الكندى ٢٥ ، قد اتبع العمليات الهندسية التالية فى رسم مخططه وتطبيقه .

اولا ــ رسم مربعا تنحصر فيه الصخرة ، يبلغ طول كل ضلع من اضلاعه ثلاثين ذراعا ، او ستة عشر مترا تقريبا ، ويحدد ضلعه الجنوبي اتجاه القبلة الى الكعبة . وقد تحددت من اركان هذا المربع الاول النقاط ١و٢و٣و٤ وهى مواضع الدعامات الاربع الاكبرى الداخلية ، شكل ٤ .
ثانيا ــ رسم مربعا ثانيا متداخلا فى المربع الاول ومن نفس الحجم ، بحيث يتكون من المربعين نجم مثمن ، وبحيث تتساوى اطرافه الثمانية ، وكذلك الابعاد بين رؤوسه المتجاورة . وقد تحددت من اركان هذا المربع الثاني النقاط ٥ و٦ و ٧ و ٨ . وهى مواضع الاعمدة الوسطى المحيطة بالصخرة ، بين الدعامات الكبرى ، شكل ٥ .

ثالثا ــ رسم مربعين اخرين متداخلين فى المربعين الاول ، من نفس الحجم وبنفس الطريقة ، بحيث يتكون منها جميعا نجم ذو ستة عشر طرفا ، وبحيث تتساوى هذه الاطراف وتتساوى الابعاد بين رؤوسها . وقد تحدثت من اركان هذين المربعين الجديدين النقاط ٩ و ١٠ و ١١ ١٢ و ١٣ و ١٤ و ١٥ و ١٦ ، وهى مواضع الاعمدة المجاورة للدعامات الكبرى ، شكل ٦ .
رابعا ــ مد اضلاع المربعين الاول والثاني فى خطوط مستقيمة نتج من تلاقيها ثمانية نقاط ، هى النقاط ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤ ، وهى مواضع الدعامات الثمانية الوسطى التى تحدد المثمن الداخلى ، شكل ٧ .

---

(٢٤) ناقشت هذا الموضوع باسهاب فى كتابى المزمع نشره قريبا ، ولا يتسع المجال فى هذا المقال لتلخيص هذه المناقشة ، خصوصا وانها تعتمد على ١٥ رسما اخرى .

(٢٥) كان شيخا من شيوخ بيسان ، قال عنه مجير الدين فى صفحة ٢٤٩ من الجزء الاول من كتاب « الانس الجليل » انه (هو الذى تولى بناء الصخرة) ، وكان يساعده يزيد بن سلام ، من اهل بيت المقدس . ومات رجاء بن حياة فى سنة ١١٢ هجرية (٧٣٠ ميلادية) .

خامسا ـ رسم مضلعا مثمنا متساوى الاضلاعوذلك بمد خطوط مستقيمة بين رؤوس المربعين الثالث والرابع ، ونتج من تلاقيها ثمانية نقاطهى النقاط ٤١ و ٤٢ و ٤٣ و ٤٤ و ٤٥ و ٤٦، و ٤٧ و ٤٨ . وهى التى تحدد اركان الجدران،ثم مد خطوطا مستقيمة بـين هـذه النقاط . فتكونت الحدود الخارجية للبناء ، هى المثمنالخارجى ، الذى بلغ طول كل ضلع من اضلاعه الثمانية بهذه الطريقة الهندسية اربعين ذراعا و ٢١ مترا تقريبا ، وهو الطول الواقعى لكـل ضلع من اضلاع الجدران الخارجية ، شكل ٨.

وبهذه الطريقة تم تحديد التثمين الداخلىوالتثمين الخارجى ، او المثمن الداخلى والمثمن الخارجى ، وتحقق توازنهما ، وتكونت مـــنمجموع هذه العمليات الخمس تحديد اثنـين وثلاثين موضعا من مواضع الارتكاز في البنـاء ،شكل ٩ . وبقى تحديد ستة عشر موضع اخر، وكان يمكن تحديدها بقسمة كل ضلع من اضلاعالتثمين الداخلى الـى ثلاثة اقسام ، ولكنـى اعتقد ان المهندس اتبع عملية اخرى هى انه :

سادسا ـ مد خطوطـا مستقيمـة من اركـانالمربعات الداخلية الى اضلاع المثمن الداخلى . خطين من كل ركن مـن اركان المربعـين الاولوالثاني يمر احدهما بركن مقابل له من اركـان المربعين الثالث والرابع ، ويمر الاخر بركن ثانمقابل له من اركان المربعين الاول والثاني ، وقد نتج من التقاء هذه الخطوط الستة عشر باضلاعالمثمن الداخلى ست عشر نقطة ، هى النقاط ٢٥ الى ٤٠، ، وهى مواضع الاعمدة الستة عشرالمتوسطة بين الدعامات الثمانية الوسطى ،شكل ١٠ .

وهكذا استكملت من هذه العمليات الستة٤٨ نقطة ، و على الاصح ، ٤٨ خطـأ ، هـى التى يتجمع منها تخطيط قبة الصخرة .

ويلاحظ في تطبيق هذه النظرية انه :

اولا ـ اتبع المهندس عملية هندسية واحدة ،هىرسم خطوط مستقيمةممتدةمن اضلاع المربعات الاربعة الاولى او من اركانها ، وانه لم يستعمل الفرجال قط لرسم دوائر ، ولم يحاول رسـم خطوط متوازية ، او يعمل عمليات حسابيـةلقسمة مسافات الى قسمين او ثلاثة ، كمـا تفترضه نظرية (ماوس) . وبديهي ان المهندسلم يـلاق صـعوبة في تطبيـق هـذه العمليـة المقصورة على رسم خطوط مستقيمة، وتنفيذهاعلى الطبيعة .

ثانيا ـ ترتبط اجزاء البناء جميعها ارتباطـاوثيقا ، وهى الظاهرة التى تثير الاعجاب ، فان الثماني والاربعين نقطة مـن نقاط التخطيـطترتبط بعضها بالبعض الاخر بخطوط مستقيمة في شكل مثلثات او مربعات او مضلعات .

ثالثا ـ يتضح من هذه العمليات ان الاطارالخارجى للتخطيط ، وهو المثمن الخارجى ، كان وضعه وتحديده نتيجـة حتميـة لنواتـهالداخلية ، اى للمربعات الاربعة ، وكذلك كن وضع المثمن الداخلى وتحديده نتيجة حتميةلهذه المربعات ، ومن هذا يتضح السر في عـدم

تساوى اتساع الرواقين ، لا كما ظهر فى نظريةماوس ، التى تفترض ان المهندس رسم الحدود الخارجية داخل محيط دائرة بدلا من خارجهذا المحيط ، اما الحكمة المقصودة من عـدم تساوى الرواقين ، فقد اشرنا اليها من قبل .

رابعا ـ تختفى في هذهالعمليات الخطوطوالنقطالوهمية التى تضمنتها نظرية (ماوس) وهـى الدوائر التى لا ظل لها فى الواقع ،ومركز الدائرةالذى كان يستحيل تحديد موضعه على الطبيعة

خامسا : لم يعد هنالك مجال للمقارنة بينالآثار السابقة لبناء قبة الصخرة او للبحث فيها عن مصدر الهام مهندسنا اذ أن هذه الاثار جميعاتقوم على فكرة هندسية مختلفة . جوهرهـا استخدام الدائرة .

وهكذا تؤكد نظريتـى ان تخطيط قبـةالصخرة ، لا يتصل عن قرب أو عـن بعـد ، بتخطيط اى من الاثار السابقة لها ، وانه ابتكارحكيم من مهندس عبقرى ، اتبع فيه عمليـات قائمة على مبدأ واحد ، وراعـى فيه سهولـةتطبيقهوتنفيذه على الطبيعة ،ولم يدخل الدائرة بأى شكل فى عناصر هذا التخطيط ، ولكنـهجعله ملائما لاقامة القبة المستديرة ، الامر الذى يؤكد حكمة المهندس وعلمه ودقةحسابه واصالةتفكيره ، وهذا ما اعترف به علماء الاثار جميعا بالرغم من محاولاتهم بخس قيمة هذا الابتكار .وقد اكد الاستاذ جرابار ، فى المقال الذىسبقت الاشارة اليه ، وهو اخر بحث نشر عن قبـةالصخـرة ، ان فكرة تخطيـط قبة الصخـرة وعمارتها فكرة اصيلة اصالة مدهشة ، وانبانيها لم يكن يقلد ، ولكنه كان يصمم وفقـا لمقتضيات البناء المعمارية .

* * *

سعد زغلول عبد الحميد

الحياة الدينية في المدينة الإسلامية

التمهيد : فى حدود الموضوع :

ان تحديد موضوع الحياة الدينية فى المدينةالاسلامية يتطلب ابتداء تعريف الدين ، وبالتالي يكون مفهوم الحياة الدينية ، كمـا يتطلب بعـدذلك معرفة ما هو المقصود بالمدينة الاسلامية ، وما يقتضيه ذلك من النظر فى طبيعة الاسـلامالذى توصف به تلك المدينة .

فى الحياة الدينية : والامر الذى يثير الانتباه لاولوهلة ، هو انه : رغم كثرة استخدام كلمة الدين ، ورغم ما هو دارج من ممارسة الشعائر والطقوسالدينية بين كثرة كثيرة من الناس ، فربمـا لـم يكن من السهل تعريف كلمة « الدين » .

يتضح ذلك من اختلاف مقولات المفكرينوالفلاسفة ورجال اللاهوت حول الظاهرة الدينية أو مبدأ التدين عند مختلف الشعوب ، وعلى أطولالعصور . فالغالبية منهم ، بدلا من تعريف الدين ، حاموا حول موضوعه . فتكلم البعض عن : الآلهةوالالاهات عند اليونان القدماء ، وقالوا : انهـم الملوك والابطال الذين الههم أتباعهـم والمعجبـونبهم بعد وفاتهم ــ مما يدخل فى مجـال تقديس

الاباء والاجداد . أو أن الديانة الرومانية كانت تعنى بالشعائر اكثر من عنايتها بالعقيدة . وفى نفس الموضوع قيل ان أصل الدين هو النزعة التعويذية ، أو أن الاصل هو الطوطمية ، المثلة فيما كان ــ أو ما زال ــ يخشاه الانسان من الحيوانات او المظاهر الطبيعية التي قدسها أو عبدها . وعن هذا الطريق رأى البعض أن اصل الدين هو السحر أو ان المبادىء الاولى للدين هي الاوامر أو الاعراف الاجتماعية . (١)

ومن هذا المنطلق رأى آخرون ان الدين هورد الفعل لعجز البشر الطبيعي والاجتماعي ، كما رأى غيرهم أنه يمكن تحرى أصل الدين فى سلوك الانسان ــ فكأن الانسان حيوان دينى بالطبع ، مثلما قيل من قبل انه حيوان اجتماعي .

هكذا اشتملت ديانات المجتمعات الانسانية الاولى على المفاهيم الاساسية فى كل تدين ، وهى التي تدور حول معنى الشيء المقدس ، الذى يخشى بأسه أو الذى يرجى عفوه ، مما يعبر عنه عند الباحثين الاوربيين بالتابو (taboo) وكذلك بالمانا (mana) . ولقد تراوحت تلك الديانات ما بين عبادة الشمس، وعبادة الحيوانات، والارواح. هذا كما أن الديانات السماوية جاءت لتقدم الى الناس فكرة الاله المهيمن الواحد ، عن طريق الوحى . فكان الانبياء همزة الوصل بين الناس والاله . ولقد تفردت المسيحية بأنها جمعت فى شخص المسيح ما هو الهى مقدس (اللاهوت) وما هو انساني مقدس (الناسوت) . وبناء على ذلك يكون الهدف من التدين ، أى من علاقة الانسان بالمقدس أو بالله ، هو دفع القلق الاساسي الذى يتهدد كيان الانسان أو الذى ينبع من الوجود الانساني بعبارة أخرى . وبالتالى يكون أساس الحياة الدينية هو تنظيم علاقات البشر بعضهم ببعض ، الى جانب تنظيم علاقاتهم جميعا بالقوى العلوية ، قوى المقدس .

وعن هذا الطريق اعتبر الدارسون المحدثون، من المشتغلين بتاريخ الاديان ، أن كل العقائد الدينية ، من قديمها وحديثها ، وفى كل مستوياتها الدنيا والعليا ، بما فيها من الشعائر والاساطير والمعتقدات والرموز ــ اشكال مختلفة من الدين . (٢)

والذى نريد أن نخرج به من كل ذلك ، هو أنه لما كان الانسان دينيا بفريزته ، فانه لم يستطع ان يتخلص تماما من تدينه البدائي الساذج ، رغم دخوله فى مرحلة التدين الواعي بفضل الديانات السماوية . وما يهمنا فى هذا المقام ، هو أنه رغم ازدهار العلم الذى أخذ يزاحم الدين فى كثير من مجالاته ، ورغم أن الاسلام هو دين التوحيد وان التوحيد يعنى الثقة المطلقة فى الله ، فان الاسلام لم يستطع ــ رغم غيرته الشديدة فى المحافظة على نقائه ــ من منع المسلمين من التشبث ببعض المعتقدات الاولية ، مما يدخل فى مجال السحر والتطير والاعتقاد فى الروحانيات، وأمثال ذلك ، مما لا يتفق مع مبدأ الوحدانية . تماما كما لم يستطع أن يمنع العقائد والديانات السابقة عليه من التأثير فى أتباعه ، الامر الذى نجم عنه ظهور الفرق والمذاهب المختلفة التى

---

(١) وذلك كما فعل فرتزرودكهايم . انظر علم الاديان ، د. جيبب (Gibb) وعادل العوا ، مجموعة زدني علما ، رقم ٢٣ ، منشورات عويدات ، بيروت ــ باريس ، ص ٧ ــ ٨ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٠ ، ٢٥ ، ٢٧ .

تراوحت ــ مع مرور الزمن ــ فى القرب والبعــدمن نصوص الاسلام وروحه ، ما بين الاعتدال المقبول والتطرف المذموم ، مع ما كان يصاحبكل ذلك من ممارسات عملية أو تطورات نظرية تذهب بأصحابها وتغدو ما بين صحة العقيــدةوزيف الايمان أو الزندقة ، مما شاع بين الناس .

وفى ذلك يروى الحديث الذى ينسب الــىالنبي ، وفيه : « ستفترق امتى على ٧٣ (ثلاث وسبعين) فرقة ، الناجية منها واحدة ، والباقونهلكى . قيل ومن الناجيــة قــال : أهــل السنة والجماعة . قيل ــ: وما السنة والجماعة ؟ قال .ما انا عليه اليوم واصحابي » (٣)

وبفضل الانقسامات المذهبية ، وبســببوقوف دولة الخلافة أو من ينوب عنها ، بصفتها الحارس الامين على الاسلام « الصحيح » أمــامأصحاب «البدع» أو المذاهب المنشقة او المخالفة، أصبح للاسلام حياتان : احدهما رسمية معلنة ،وهي المعتمدة من الدولة ، وثانيهما شعبية قــد تمارس فى الظاهر وقد تعيش فى الخفاء والستر ،تبعا لقربها أو بعدها من السلطة أو من جمهــور المؤمنين . والذى نراه فى هذا الامر أن تكريسذلك التقسيم على مستوييه : الرسمى والشعبي فى الاسلام ، ظهر مع تقسيم المساجد الاسلاميةالاولى ، الى : مساجد جامعة ذات منابر ، تقــام فيها الصلوات الكبرى والخطب فى أيام الجمــعوالاعياد والمناسبات الهامة ، من : أنحباس المطر وحلول القحط أو كسوف الشمس وخســوفالقمر ، ومساجد محلية فى الاحياء والقرى تقام فيها الصلوات العادية التــي يمكــن أن تؤدى فىالدار أيضا . والمساجد الجامعة كانت تحــت اشراف الدولة حيث يكون تعيين الائمة والقراءوالمؤذنين وغيرهم من سدنة الجامع وخدمه ، أما المساجد المحلية فكان يقوم بأمرها أصحابها منأهل الحي أو الدرب أو المحلة ، دون اشراف من الدولة . (٤)

المذاهب الاسلامية والاحزاب السياسية الحديثة :

وبذلك كان يمكن للمسجد المحلى أن يكونلطائفة من الطوائف ، وبالتالى لمذهب من المذاهب أيا كان . وعن هذا الطريق هان أمر انتشار النحلوالفرق والاهواء والمذاهبالمختلفة : ما قرب منها من مذاهب أهل السنة والجماعة أو ابتعد ، مماهو من موضوعات مؤرخي الاديان ، مثل ابن احزم القرطبي والشهر ســتانى والبغدادى ، وذلــكالاوساط الشعبية ، بعيــدا عن سلطة الدولــة ورقابتها . وعلىهذا الأساس يحاولبعض الباحثينالمحدثين ، توصيف المذاهب الاسلامية بأوصــاف المذاهب السياسية الاوروبية الحديثة . فيجعلونمن الشيعة حزب اليسار الاسلامي ، ويضعــون السنة فى حزب اليمين (٥) ، تماما كما هو الحالبالنسبة لحزبي الاحرار (التقدميين) الذين حل

---

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ص ١٣ .

(٤) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ٢ ص ٧٣٧ .

(٥) على مزاهرى ، الحياة اليومية للمسلمين فى العصرالوسيط ، قرن ١٠ ــ ١٣ ، بالفرنسية ، ٩٦ :
Aly Mazaheri: La vie quotidienne des Musulmans au moyen âge, x e au XIII e s., Paris (Hachette), 1951, p. 96.

محلهم العمال الآن ، والمحافظين (التقليديين) فى انجلترا ، وهــو النظام الذى يظهــر فى الجمهوريين والديموقراطيين فى الولايات المتحدة.

بل لقد بلغت المغالاة فى ذلك الى حد ترتيب مذاهــب الســنة (اليمينية) نفسهــا نفس هذا النهج من اليمين الى اليسار ، ومــا بينهما من الوسط . ففى ذلك قيل ان الم « حزب اليمين » والشافعية هم « حزب اليمــين المعتدل » ، بينما يمثل الحنابلة « حزب المتطرف » . اما عن « حزب يمين الوسط » فهم الحنفية ، بينما يكون الظاهرية « حزب الوسط » . (٦)

وهكذا اعتبرت مذاهب السنة من أحزاب اليمين المحافظ ، بسبب ترعرعها فى كنف ا فهي اذن تمثل وجه الاسلام الرسمي ، فى مقابــل مذاهب الشيعة التي اعتبرت من احزاب المتحرر ، بسبب نشوئها بعيدا عن سطوة الدولة ، فهي اذن تمثل وجه الاسلام الشعبي . و اخذنا فى الاعتبار أن صفة الرسمية هنا والشعبية ، انما تنبع من الموقف السياسي لكل من باعتبار السنة مذهبا حكوميا والتشيع مذهبــا معارضا ، فاننا نود أن نضيف الى ذلك للاسلام مظهران آخران موازيان لهذين الوجهين الرسمي والشعبي ، وذلك على اساس كل النظر والتطبيق . فالاسلام النظرى هو الذى نجده فى كتب الدين المعتبرة ، والذى ن المساجد أو المدارس أو حلقات الوعظ والتذكير على ايدى المؤهلين لذلك من العلماء وا والذى يتراوح العلم به ، من : القرآن ، والسنة ، وأعمال السلف ، الى : علم الكلام ، والف ونظريات الفيض ، ووحدة الوجود ، وغيرها . وكما أن هذا الجانب النظرى ينطبق على السنة والتشيع وغيرهما من المذاهب ، سواء كانت فى الحكم أو فى المعارضة ، كذلك يكو بالنسبة للجانب التطبيقي او العملي من الاسلام ، من حيث : القيام بالفرائض ، والامــر بـ والنهــي عــن المنكــر ، والاعتكــاف فى الربــط والخانقاوات ، وحضور حلقات الذكــر أضرحة الاولياء ، الى غير ذلك من المعاملات . وهذا الجانب الظاهر من الاسلام هو الذى يمـ تعارف الباحثون المحدثون على تسميته بالديــن الحي ، والذى نرى انه المقصود بالدراسـ يكون الموضوع فى الحياة الدينية ، كما هو الحال بالنسبة لموضوعنا هذا .

فى المدينة الاسلامية :

هكذا تكون الحياة الدينية ، كما نراها بمعنى الدين الحي أو الممارسات الدينية اليومية ، التعريف بالنصف الثاني من عنوان المقال ، وهو فى ماهية المدينة الاسلامية ؟ والمقصود با الاسلامية هنا ليس عاصمة أو حاضرة أو بلدة بعينها ، أو عددا من البلدان يقع عليها الا بما تحويه من المباني الخاصة والمرافق العــامة وغير ذلك ، ســواء فى المشرق أو المغــرب

(٦) نفس المرجع ، ص ١٠٧

المقصود بذلك هو المدينة التي تصور كل حياة الجماعة الاسلامية ــ وهي المدينة التي لا يمكن الا ان تكون مثالية فى التصور والخيال .

والامر الذى يستحق التنويه هنا ، هو ان المدن الاسلامية تنقسم بدورها الى نوعين : مدن رسمية أى حكومية من تخطيط الامراء ، ومدن الجماعة التي يقوم بتخطيطها أهل الحل والعقد من جماعة المسلمين . والنوع الاخير هو الذى يعبر عن الصورة الكلية للجماعة ، بمعنى أن مدينة الجماعة تبين من حيث الشكل ، كيف يذوب الفرد فى المجموع . وتظهر روح الجماعة الاسلامية على المستوى المدني فى ادارة الاوقاف التي يقع على عاتقها ــ فى كثير من الاحيان ــ تنظيم المساجد والمدارس والمستشفيات والفنادق والحمامات . هذا ، كما يرجع الفضل الى الاوقاف فى طول حياة المدن الاسلامية ، وضمان استمرارها التاريخي ، عن طريق تعهد المرافق العامة وصيانة المنشآت الخيرية التي كانت فى خدمة الجميع . (٧)

وهنا ، ليس أبدع فى التعبير عن روح التكافل هذا فى الجماعة الاسلامية ، والتعاضد الانساني الاخوى ، مما رآه ابن بطوطة فى دمشق سنة ٧٢٦هـ/١٣٢٦م ، من : وجود وقف خاص بالاواني . فلقد مر الرحالة المغربي ذات يوم ببعض أزقة دمشق ، فرأى به مملوكا صغيرا قد سقطت من يده صفحة من الفخار الصيني ــ وهم يسمونها الصحن ــ فتكسرت . وتجمع الناس حول الصبي المسكين وصحنه المكسورة يتداولون فيما يمكن عمله ، لمعاونة الخادم التعس الحظ ، فيما جرت به عليه المقادير .

ولم يطل الامر كثيرا اذ نصحة البعض بجمع شقف الصحن المكسور وحملها الى صاحب أوقاف الاواني . وعندما نفذ المملوك تلك النصيحة دفع له صاحب أوقاف الاواني « ما اشترى به مثل ذلك الصحن » . ويعلق الرحالة على ذلك ، قائلا : « وهذا من احسن الاعمال ، فان سيد الغلام لا بد له أن يضربه على كسر الصحن أوينهره ، وهو ايضا ينكسر قلبه ويتغير لاجل ذلك » . (٨)

وتقسيم المدن الى حكومية ملكية ، وجماعية أهلية ، ينسجم مع ما ذكرناه آنفا من امكانية النظر الى الاسلام من أحد وجهين : الرسمي أوالشعبي ، بمعنى النظرى او التطبيقى العملي . فالمدينة الملكية مثل بغداد المدورة ، وقاهرة المعز ، وزهراء الناصر تعبر عن الجانب الرسمي الملتزم للاسلام ، أما كرخ الضفة الغربية لدجله ، مثل رصافة الضفة الشرقية ، وفسطاط عمرو مع الجيزة ، وكذلك قرطبة مع ربضها الجنوبي فى شقندة ــ وهي التي كانت تجاوز بعامتها وغوغائها المدن السالفة ــ فانها تعبر عن الجانب الشعبي الرحب للاسلام . ونريد هنا للاسلام ان يكون بمعناه الحضارى الذى يسمح للمدينة الاسلامية ــ بمعنى جماعة المسلمين ــ ان تحتضن

---

(٧) بوركارت ، فن الاسلام : لغته ومعناه ، بالانجليزية ، ص ١٨١ ــ ١٨٥

Burckhardt, Art of Islam: Language and meaning, 1976, p. 181-185.

(٨) رحلة ابن بطوطة ، ج ١، ص ٦٣ .

بين جوانحها كل ابنائها بصرف النظر عن انتماءاتهم المذهبية ، بل وكذلك أهل الذمة من غير المسلمين ــ دونما حقد أو كراهية .

وهكذا اعترف الاسلام للمجوس فى القرن الرابع الهجرى (١٠م) بأنهم أهل ذمة الى جانب اليهود والنصارى . ولم يكن من الغريب اذن أن يذكر الاصطخرى عندما يتعرض لبيوت نيران فارس : انها تكثر على احصائه وحفظه : « اذ ليس من بلد ولا رستاق ، ولا ناحية الا وبها عدد كثير من بيوت النيران الا القليل . غير ان المشاهير التي تفضل على غيرها فى التعظيم ، منها : بيت نار الكاريان ، وبيت نار بخرة وبه يحلف المجوس فى المبالغة بأيمانهم » (٩) . هذا ، كما رأى الامام ابو حنيفة قبل ذلك أن حياة الذمي تكافىء حياة المسلم ، وديته دية المسلم ، مما ترتب عليه أن قال آدم ميتز فى دراسته لحضارة الاسلام : ان وجود النصارى بين المسلمين كان سببا لظهور مبادىء التسامح التي ينادى بها المصلحون المحدثون . (١٠)

وعلى الجملة ، فالمقصود اذن بالمدينة الاسلامية : هو معنى اوسع من « معنى الجماعة الاسلامية » ، انه : « دار الاسلام » بمعناها الرحب الذى يقصد به مرفأ النظام والامن والسلام (١١)

الخصائص الدينية لدار الاسلام :

ودار الاسلام او ديار الاسلام هي المسلمون ، فى مقابل : « دار الحرب » أو بلاد المشركين المستباحة من قبل المسلمين ، حيث لا أمن ولا اسلام (١٢) . وعن كون دار الاسلام دارا للسلام ، فهو الامر المقبول من حيث القرابة اللغوية والمفهوم العام لكل من الكلمتين . فاشتقاق « الاسلام » من الفعل « أسلم يسلم » بمعنى الانقياد والطاعة والخضوع (لله) . فالمسلم هو الذى يسلم نفسه لله ، بمعنى : الثقة المطلقة فى الله ، وفى العدالة الالهية . وهذا يتضمن معنى « التوكل » الذى عرفه المسلمون ، ابتداء من العاملين المجدين فى عملهم ، وانتهاء بالعباد المنقطعين لعبادتهم ، مما ترتب عليه أن أصبحت الحتمية أو الجبرية ــ التي تعرف المضطرية أيضا عند ابن الجوزى (١٣) ــ هي الصفة المميزة للاسلام فى نظر المعاصرين من الباحثين الاوروبيين ، بعد ان كان الاسلام هو دين الحرب فى نظر الكثير من اسلافهم الاقدمين .

والحقيقة انه اذا اردنا أن نصف الاسلام بصفة توجز معناه أو مغزاه بأقل الكلام ، كما توصف البوذية بأنها دين الوداعة واللاعنف ، والكونفوشيوسية بأنها دين العلم والفضيلة ، والمسيحية بأنها

---

(٩) الاصطخرى ، ص ٧٤

(١٠) آدم ميتز ، الحضارة الاسلامية ، ترجمة ابو ريدة ، ص ٦٩ ، ٦٠ ، ٥٧ (على التوالى)

(١١) بوركارت ، فن الاسلام ، ١٨٥ ، ١٩٦ .

(١٢) انظر الماوردى ، الاحكام السلطانية ، باب الجهاد ، ص ٣٧ .

(١٣) ابن الجوزى ، تلبيس ابليس ، ص ٢٢ .

دين النقاء والمحبة (١٤) ، فقد لايكون الامر سهلا ـ اذ يصعب النظر الى الاسلام من زاوية محدودة . فالمشهور ان الاسلام ـ دون غيره ـ هو دين التوحيد . ولقد اراد له البعض ان يكون دين الجهاد ، فهو دين الحرب أو العنف عند الخصوم . وعلى العكس من ذلك ذاع مؤخرا انه دين الجبرية والتوكل ، وذلك فى محاولة لتفسير الضعف السياسي والتأخر الحضارى الذى الم بالشعوب الاسلامية بسبب التواكل .

ومع ما قد يكون من الصلة بين « التوكل » و « التواكل » ، فالذى لاشك فيه أن التواكل ، بمعنى الموقف السلبي من العمل والاختيار ، وان كانت بعض الجماعات الصوفية قد اتخذته شعارا لها ، يختلف تماما عن « التوكل » على الله ، بمعنى تقديم المشيئة قبل الاقدام على العمل ، فالتوكل فى الفكر الاسلامي ، هو الثقة فى الله وفى عدله كما هو الحضور الالهى فى فكر المسلم وفى قلبه ، فهو اذن يمثل الرقابة العليا فى ديمومتها الازلية ، على ما يقوم به الانسان من عمل ومن فكر ، فهو الامر الذاتي بالمعروف والناهي القلبي عن المنكر ، وهو فى النهاية : الضمير الواعي للانسان المسلم .

ومن هذا الطريق يصبح بمثابة المدخل الديني الى كل نشاطات الجماعة الاسلامية ، على المستويين العام والخاص . وبهذه المناسبة يحضرني نقاش جرى فى ندوة صغيرة بكلية الاداب الاسكندرية (شتاء ١٩٥٣) ، وذلك بمناسبة زيارة كان قد قام بها المستعرب الفرنسي المعروف ، وهو الاستاذ بلاشير (I. Blachere) أثار فيها الاستاذ الزائر سؤالا عن الفكرة الاساسية التي يقوم عليها الاسلام ، ثم انه رد بنفسه على سؤاله بقوله : ان الاسلام دين اجتماعي . وبصرف النظر عما يمكن أن ان يقوله المتخصصون (فى علم الاديان والاجتماع) من الفرق بين العقيدة الدينية التي ينبغي أن تكون قلبية وجدانية ، والظاهرة الاجتماعية التي ينبغي أن تكون بعض واقع الانسان فى معاشه اليومي ، فلا بأس أن يكون الاسلام دين الاصلاح الاجتماعي فمن الامور المتفق عليها الان بين المشتغلين بالدراسات الاسلامية ، ان الاسلام الذى بدأ دينا ، وتطور الى دولة ، انتهى الى حضارة اى الى منهج فى الحياة .

الاسلام والحياة اليومية :

ومن هنا ينتهي التمهيد ، ويبدأ موضوعنا فى الحياة الدينية من حيث نجد تغلغل الاسلام كدين وعقيدة فى كل مناحى الحياة ، من مادية ومعنوية . ويكفى ان ننظر فى كتاب الماوردى فى « أدب الدنيا والدين » ، لنتعرف على أن نظام الحياة الاسلامية هو فى حقيقة الامر نظام كلي من حيث أنه ينبغي ان يشمل كل أسباب الحياة اليومية على المستوى العام والخاص لكل جماعة المسلمين . وفى ذلك ينص الماوردى فى باب ادب الدنيا ، على ان صلاح الدنيا « معتبر من وجهين ، اولهما : ما ينتظم به امور جملتها ، والثاني : ما يصلح به حال كل واحد من أهلها . فهما شيئان لا صلاح لاحدهما الا بصاحبه

---

(١٤) انظر كارل باسبرس ، فلاسفة انسانيون ، مجموعة زدنى علما ، منشورات عويدات ، بيروت رقم ٩٤ ـ ٩٥ ، ص ١١٠ ، ص ٢٤ ، ص ٢٤٥ (على التوالى) .

لان من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختـلال امورها ، لن يعدم ان يتعدى اليه فسادها ... ، ومن فسدت حاله ، مع صلاح الدنيا وانتظام امورها ، لم يجد لصلاحها لذة ، ولا لاستقامتها اثرا ، لان الانسان ديـن بنفسه ... » (١٥) ، واذا كان القاضي الكبير يتبع ذلك قائلا : ان صلاح الدنيا يتحقق بستة اشياء ، هي : الدين المتبـع والسلطان القاهر ، والعدل الشامـل ، والامـن العام ، والخصب الدائم ، واخيرا الامل الفسيح فانه يميز الدين من بين كل ذلك ، حيث ينص على ان : « الديـن اقوى قاعـدة فى صـلاح الدنيـا واستقامتها ، واجدى الامور نفعـا فى انتظامهـا وسلامتها » . وهو يضيف : « ولذلك لم يخـل الله تعالى خلقه مذ فطرهم عقلا من تكليف شرعي واعتقاد ديني ينقادون لحكمه ، فلا تختلف بهـم الاراء ، ويستسلمون لامره ، فـلا تتصرف بهـم الاهواء » .

وهكذا تتبلور نظرية الحياة المعتدلة فيمـا يكون من التوازن بين الدين والدنيا ، حيث التأثير والتأثر متبادل بينهما . فبفضل الدين تصلـح الدنيا ، و« اذا صلحت الدنيا كان اسعادها موفورا واعراضها ميسورا ، لانها اذا منحت هنات وإودعت واذا استردت رفقت وابقت » . وعلى العكس من ذلك تفسد الدنيا من غير دين ، و « اذا فسدت الدنيا كان اسعادها مكرا ، واعراضها غدرا ، لانها اذا منحت كدت واتعبت ، واذا استردت استأصلت واجحفت » (١٦) .

ومن العلاقة بين الدين والدنيا ، ينتقل قاضي القضاة البغدادى (فى أدب الدنيا) الى الكلام فى ضرورة التعاون بين الناس ، وطريقة اختيـار الاخوان والاصدقاء ، قبل ان يعالج هموم الناس اليومية فى معاشهم ، ووجوه مكاسبهم ، مـن : الزراعة ونتاج الحيوان ، والتجارة ، والصناعـة بأنواعها ، من : فكرية وعملية . ويختم ذلك بعرض لمذاهب الناس فى الغنى والفقر .

وهو اذا كان يرجع فى كل ذلك الى ترقيـق الادباء ، ويورد أمثال الحكماء ، واداب البلغـاء واقوال الشعراء ، كما يقول فى المقدمة ، فان سنده الاول هو الاستشهاد بكتاب الله ، وبما يضاهى ذلك من سنن الرسول (١٧) . والحقيقة انـه اذا كان القران الكريم هو دستور المسلمين ، فان الاحاديث النبوية التي تفسره ، والسنن التـى سنها الرسول : أقوالا كانت أم افعالا ، هي التي صار عليها المعول ـ اعتبارا من القرن الرابـع الهجرى (١٠ م) ـ فى تنظيم حياة المسلمين . وهذا ما دعا كثيرا من العلماء الى الاهتمام بعلم الحديث حتى انتهى الامر فى القرن الخامس الهجرى (١١ م) الى أن أصبح الاشتغال بعلم الفروع هو المهم الاول للفقهاء ، وفى لك قال البعض : انه اذا كان القران لا يستغنى عن الحديث ، فان الحديث بوسعه ان يستغنى عن القران ـ دلالة على كثرة مادة الاحاديث والسنن النبوية ، وتنوع اغراضها .

---

(١٥) انظر أدب الدنيا والدين ، ص ٩٧ .

(١٦) نفس المصدر ، ص ٩٨ .

(١٧) نفس المصدر ، المقدمة ، ص ٢ .

ونسرع هنا بالاشارة الى ما ظهر من الكتب التخصصية فى السنن النبوية ، ومنها أشهرها تلك التي تعرف باسم : « الطب النبوى » ، ومن أهم نماذجه كتاب ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) (١٨) . وكتب الطب النبوى تعرض ضمن ما تعرضه طرق العلاج بالاغذية وبالادوية من نباتية أو حيوانية او معدنية الاصل ، وكذلك العلاج بالاكسية والتعاويذ والرقي الى غير ذلك . فهي تتعرض اذن ، من غير قصد ، الى : الغذاء والكساء وكثير من أسباب الحياة ، الى جانب العلاج والوقاية من الامراض ، سنعرض له .

والمهم من كل ذلك ان القرآن والسنة ـ بصفتهما أساس التشرع ـ حويا المبادىء الاولى لتنظيم شئون الجماعة ، فى كل ما يتعلق بأحوال معاشها ، من : المآكل والمشرب والمسكن ، والتقلب واسلوب اداء العمل ، وغيرها من المعاملات والعلاقات بين الافراد ، كالازواج والطلاق والميراث الى غير ذلك ، من : العادات والتقاليد ، مما يمارس فى الاحتفالات والمناسبات المختلفة ، فضلا عن التراتيب ونظم الحكم والادارة ـ دون ذكر الواجبات الدينية والفرائض .

فى احوال المعاش : من الزراعة الى تربية الحيوان والتجارة :

ففيما يتعلق بأسباب المعاش ، وأولها المآكل كانت الشريعة تنظم انتاج الطعام وتحث عليه . فالعمل فى الزراعة يتم فى هداية الاية التي ضرب الله بها المثل في الخير والبركة فقال : « مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل ، فى كل سنبلة مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء (١٩) . هذا كما حثت الاحاديث النبوية على العمل فى الزراعة ، فمنها : « من غرس غرسا فاثمر ، أعطاه الله من الاجر بقدر ما يخرج من الثمر » ٠ ومن الوصايا فى اصلاح المرء ضيعته قيل لابي هريرة : « ما المروة ؟ قال : تقوى الله ، واصلاح الضيعة » (٢٠) ومن الاحاديث « التمسوا الرزق فى خبايا الارض ، يعنى الزرع . وفى غراسة النخيل يروى الحديث الذى يقول : « نعمت لكم النخله تشرب من عين خرارة ، وتغرس فى ارض خوارة : يعنى ضعيفة لا تنبت . وكذلك الحديث الذى يقول في النخل : هي الراسخات فى الوحل ، المطعمات فى المحل (٢١) . وفيها ايضا : ان من الشجر شجرة مثلها مثل الرجل المسلم : لا يسقط ورقها : هي النخلة (٢٢) ومما ثبت قوله عن النبي فى ثمر النخلة ، وهو التمر : « بيت لا تمر فيه جياع أهله » (٢٣) .

اما عن نتاج الحيوان فهو وثيق برعاية النخل وغراسته ، وفى ذلك يروى الحديث الذى يقول : خير المال مهرة مأمورة ، وسكة مأبورة . ومعنى مهرة مأمورة اى كثيرة النسل ، واما السكة

---

(١٨) الطب النبوى ، ط القاهرة ، السيدة نفيسه ، ١٩٥٧ (تجليد دار احياء التراث العربي /بيروت) .

(١٩) انظر الماوردى ، ادب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ .

(٢٠) ابن العوام الاشبيلي ، كتاب الفلاحة ، مخطوط المتحف البريطاني، حقلية الكتاب ، الترجمة الفرنسية ، ج ١ ص ٣ .

(٢١) الماوردى ، ادب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ .

(٢٢) ابن قيم الجوزية ، الطب النبوى ، ص ٢٢٨ ، ٣١٠ .

(٢٣) نفس المصدر ، ص ٢٢٥ .

المأبورة فهي النخل المؤبرة الحمل . وبمناسبة المهرة المأمورة يشير الماوردى الى ما اخذ به بعض الفقهاء من تأويل قوله تعالى : امرنا مترفيها :اى كثرنا عددهم .

ولا شك ان كثرة الانتاج الزراعى والحيوانى كان يؤدى الى نمو حركة التجارة التى صارت مصدر ثراء العالم الاسلامى فى العصر الوسيط ،وهو الامر الذى ادى بالتالى الى ازدهار حضارة الاسلام . وكانت العناية بالتجارة تتم فى ضوء التعاليم النبوية المتواترة ، ففي ذلك يروى عن النبي قوله : تسعة اعشار الرزق فى التجارة والحرث ، والباقى فى السائبات ، اى الحيوان المستقل في النقلة بنفسه ، والذى يستغنى عن العلوفة برعية ، وهو ما بين مركوب ومحارب ــ وهو مادة اهل الفلوات وسكان الخيام من اهل البادية (٢٤) .

نقابة الصناع والحسبة :

وفى كل ذلك ، وفى غير الزراعة والتجارة ،يكن رشد العاملين فى سائر الحرف والصناعات ، هو الحديث الذى يعنى : ان الله يحب اذا عمل احدكم عملا ان يتقنه . وكان اصحاب كل حرفة من الصناع يتجمعون فى المدينة فى اتحاد عمالى هو النقابة التي كان عليها الاشراف على تهيئة حاجات المدينة من صناعاتهم ، كما كان يقع على عاتقها الاشراف على حسن سير العمل وجودة الانتاج ، وذلك فى ضوء الحديث الشريف الذى يقول : ليس منا من غش (٢٥)

وكان العاملون في الصناعات ، مثلهم مثل التجار فى الاسواق ، يخضعون للرقابة الحكومية المثلة فى المحتسب ، الذى كان فى اول الامر تابعا من **اعوان القاضي ، قبل ان يستقل بوظيفته التى** كانت تسمى ايضا بـ صاحب السوق . والاحتساب كان من الوظائف الدينية ، مثل : امامة الصلاة والقضاء ، وذلك ان صاحبها كان مكلفا بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى ينص عليه الايات القرانية والاحاديث النبوية . فمن القران «كنتم خير امة اخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » . وفى الحديث : من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فيلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وهذا اضعف الايمان .

المواد الغذائية والفروض الدينية :

وكانت أهم واجبات المحتسب فى رقابته على الاسواق ،منع الوساطة فى التجارة، حتى يتحقق الغرض من اقامة السوق ، وهو الاتصال المباشر بين البائع والمشترى ، مما يمنع الغش، ويحد من ارتفاع السعر ، فضلا عما يحوم حول الوساطة من شبهة اشبه بشبهة الربا . وكان منع الغش فى السلع والنقود ، ومراقبة الاسعار ، والتأكد من سلامة الموازين والمكاييل من اعمال المحتسب واعوانه ، كما كان الامر بالنسبة للرقابة على الاخلاق العامة ، وخاصة فى الاسواق والحمامات والفنادق . واذا كان ضمان سلامة الطريق يتم فى ضوء الحديث الذى يحث على ازالة الاذى منه يعتبر من الايمان ، فان الرقابة على الاخلاق العامة كانت من الامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

---

(٢٤) الماوردى ، ادب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ ــ ١٦٤ .

(٢٥) الماوردى ، الاحكام السلطانية باب احكام الحسبة ،ص ٢٥٣ .

فى الشراب والموقف من النبيذ :

اما منع بيع الخمر فى الدكاكين ، وكذلك شربه فى الاسواق فكان من اهم واجبات المحتسب على ان يكون المنع دون التجسس او هتك الستر بمعنى ان يكون فيما يعرف حاليا بالفعل العلنى الفاضح . فالايات القرانية تضع الخمر جانب الميسر والانصاب والازلام وتسمها بالرجس ، وتقرر اجتنابها اى الابتعاد عنها . ولكن اذا كانت الاية قد نصت على الاجتناب ، فان الاحاديث النبوية قطعت بتحريمها ومنع شربها ، حتى نصت بعض الاحاديث على لعن بائعها وحاملها وشاربها، هذا ، كما روى ايضا ان من شرب الخمر : لم تقبل له صلاة مدة اربعين يوما . وبلغ التشدد فى ذلك الى حد تحريم التداوى بها ، او بغيرها من المحرمات (٢٦) . وفى ذلك يقول الحديث : أن الله انزل الداء والدواء ، وجعل لكل داء دواء ، فتداووا ولا تداووا بالخمر . وعندما سئل (النبى) عن الخمر : يجعل فى الدواء ، فقال :انها داء وليست بالدواء . ومن الحديث ايضا : من تداوى بالخمر فلا شفاه الله . (٢٧)

والذى يلفت النظر بعد ذلك كله هو ان بعض الائمة اجتهدوا فى تأويل ذلك الاجتناب ، وكذلك اللعن ، فأباحوا شرب النبيذ أو بعض أنواع منه ، وذلك كما فعل الامام أبو حنيفة وتلاميذه ، من ممثلي مذهب أهل العراق . وفى ذلك كتب الجاحظ بعض رسائلة ، حيث تكلم فيما حلل وما حرم من أنواع النبيذ . وفى هذا الأمر يقول ابن عبد ربه : « فانا نجد النبيذ قد أجازه قوم صالحون ، وكرهه قوم صالحون » (٢٨) . وفى أنواع النبيذ قال ابن شراعة الكوخي ، فى مجلس الخليفة الوليد بن يزيد (الفاسق) ، عن نبيذ التمر انه : «سريع الامتلاء ، سريع الانفشاش ». وعن نبيذ الزبيب : «انهم حاموا به عن الشراب» . أما الخمر فقال فيها : «أوه ، تلك صديقة روحى »(٢٩)

وهذا يعنى ان الخمر المحرمة فعلا ، هى خمر العنب التى كانت تعرف ايضا باسم القهوة واذا كان ابن شراعة لا يستحى من التفاخر بأنه دهقان الخمر الخبير وطبيبها العليم ، فان غيره من اصحاب النبيذ كانوا يدورون حولها ويتعللون بأنهم يشربون مادون المسكر ، ولا لذه لهم دون مواقعة السكر ، كما قال الشاعر :

يدورون حول الشيخ يلتمسونه   باشربة شتى هي الخمر تطلب (٣١)

---

(٢٦) انظر ابن قيم الجوزية ، الطب النبوى ، ص ٣٧،١٧ .

(٢٧) نفس المصدر ، ص ١٢١ – ١٢٢ .

(٢٨) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٠ .

(٢٩) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٣٣٦ .

(٣٠) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٣٣٤ ، ٣٣٦ .

(٣١) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٣٣٤ ، ٣٣٦ .

وهكذا فرغم منع الخمر بشكل عام فـان شربها كان ممكنا . فقد كان من الدارج شربها فى الديارات المبثوثة فى طول بلاد العراق والجزيرة والشام وعرضها . واذا كان الخلفاء والامراء قد تشددوا فى بعض الاحيان فى منعها فان هذا المنع لم يكن ليدوم طويلا .

فعلى عهد الخليفة الفاطمى الحاكم بأمـر الله حرم الخمر تماما فى سنة ٤٠٠ هـ/١٠٠٩ م فلقد منع بيع الزبيب ، كما منع صـنع عصير العنب ، وانتهى الامر بأن قلعت كل كروم الجبزة ولم يجرؤ أحد حتى على تجفيف العنب وعمل الزبيب . كذلك منع شـرب الفقاع (البوظـة) باعتباره شرابا مسكرا . ولكنه في العصر الفاطمي الثاني ، واعتبارا مـن وزارة الافضل بن بـدر الجمالى خففت الدولة من تشددها ازاء شـرب الخمر ، فكانت قاعات الخمارين بالقاهرة ومصر تغلق ويمنع بيع الخمر فيها اعتبارا من اخـر جمادى الاخرة (٣٢) ولا بأس أن يكون ذلك طوال شهور رجب وشعبان ورمضان ، اى حتى نهاية الصوم ــ على ما نظن . وعلى عهد الوزير ابـن المأمون الذى خلف الافضل ، تقرر ان يكون اغلاق قاعات الخمارين خلال فترة الشهـور الثلاثة ، ليس فى القاهرة والفسطاط فقط ؛ بل فى كـل ديار مصر ، مما كان يحقق للوزير اكتساب رضاء العامة من غير شك .

وفى بعض الاحيان كان الناس يتركون بمحض ارادتهم شرب الخمر كنوع من التوبة ، ولكن ذلك لم يكن يطول كثيرا . ففى بغداد وعد الخليفـة الراضى الذى ولى من ٣٢٢ هـ الـى ٣٢٩ هـ/ ٩٣٤ م ــ ٩٤٠م ، ترك الشراب ، ونجح فى ذلك لمدة سنتين . ولكنه عاد ورجا الفقهاء اعفاءه من عهده الامر الذى كلفه ١٠ (عشرة) الاف دينار ، قدمها صدقة للفقراء (٣٢)

وهكذا فرغم التحريم وقرارات المنع كانت الفرص المواتية كثيرا ما تسنح لكثير من الناس بالشراب ، ومنهم الظرفاء والادباء والشعراء . فالامير ابراهيم الثاني بن احمد الاغلبى (ت ٢٨٩ هـ/٩٠٢م) عندما بنى مدينة رقادة واتخذهـا دار اقامة له منع بيع النبيذ فى مدينـة القيروان (مدينة عقبة بن نافع) واباحه بمدينة رقادة ، وذلك بسبب جنده وعبيده ، كما يقول المؤرخون فكانت تلك المناسبة فرصة لبعض الساخرين من الشعراء ، اذ قال :

يا سيـد الناس وابن سيدهـم ... ومـن اليـه القلـوب منقـادة

مـا حـرم الشـرب فى مدينتنـا ... وهـو حـلال بارض رقـادة (٣٤)

---

(٣٢) الخطط للمقريزى ، ج ١ ص ٤٩١ .

(٣٣) انظر على مزاهرى ، الحياة اليومية ... ، ص ٨٥ . ومـن مجالس شراب الراضى التي كانت تعقد عقب صلاة الظهر والعصر ، انظر قطب السرور للرقيق ، ص ٢٩٧ ــ ٣٠١ .

(٣٤) كتاب الاستبصار ، ص ١١٦ .

وفي الخمر الف مؤرخ افريقية المعروف :ابراهيم بن القاسم الرقيق القيرواني (ت بعد سنة ٣٨٨ هـ) كتابا سماه قطب السرور فيأوصاف الانبذة والخمور (٣٥) وتكلم فيه عن الخمر فذكر اسماءها ونعوتها واشتقاقها ، واوانيها ؛واوقات الشراب ، ومنافع الاشربة . وفضل الخمر عليها ثم انه عالج سير الخلفاء ـ من الامويين والعباسيين ، وعرف بموقف كل منهم من الخمر والشراب ، وتوقف عند من كان يهوىالشراب منهم ، مثل : الوليد بن يزيد بن عبد الملك الاموى ، الذى لم يكن فى بني امية أمير ولاخليفة اكثر منه ادمانا للشراب والسماع والمجون حتى عرفه بالفاسق ، ومثل : المتوكل على اللهالعباسى (ابو الفضل جعفر بن المعتصم ـ ت ٢٤٧ هـ) الذى كان مدمنا على الشراب منهمكافيه . وهو يورد بعد ذلك سير الامراء والوزراء وظرائف اخبارهم فى الشراب ، ثم انواع الشراب؛من : الاسود والاصفر والابيض . اما خر اقسام الكتاب ، فباب ما جاء في السكر ، يتلوه باب فيذكر من شرب الخمر صرفا حتى مات من سادة العرب .

واذا كان الرقيق القيرواني يقول في كتابه الغريب فى بابه : « ليس فى الامور التي وقع فيها الحظر والاطلاق شيء اختلف الناس فيهاختلافهم فى الاشربة ، وما يحل منها وما يحرم على قدم الايام » ، فان الامر المستغرب حقا ،هو أن أصحاب تحليل الخمر ، استخدموا القرآن أيضا للدفاع عن وجهة نظرهم . ففيذكر الاشربة ومنافعها ، وفضل الخمر عليها ، يورد الرقيق الآية التي تذكر انها الجنة ، فتقول :« مثل الجنة التى وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن ، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ،وأنهار من خمر لذة للشاربين ، وأنهار من عسل مصفى » . وهو يتبع ذلك قائلا : « فذكر الماءواللبن ، ولم يذكرهما بالسلامة من التغيير ، ولم يذكر العسل الا بانه مصفى ، وذكر الخمرفجعلها لذة للشاربين ، فكان هذا من التفضيل » (٣٦)

وبذلك تصبح القاعدة الشرعية وكانهاالفيصل عند المتمسكين بالدين والفرائض وعند المتساهلين فى الشرع وحدوده ، فكأن الاسلامبسماحته يتسع لجميع أبنائه بصرف النظر عن مذاهبهم وأهوائهم ،وهو الامر الذىلايستغربفى الجماعة الاسلامية التى سمحت بوجود اليهود والنصارى فى حظيرتها ، بل وغيرهم منالصابئة والمانوية ممن عرفوا بالزنادقة .

وهنا لا بأس من أن نعيد تسجيل ما قالهآدم ميتز ، من أن : وجود النصارى بين المسلمين كان سببا فى ظهور مبادىء التسامحالتى ينادى بها المصلحون المحدثون » (٣٧) .

---

(٣٥) انظر المختار من قطب السرور ، اختيار على نور الدينالسعودى ، تحقيق عبد الحفيظ منصور ، تونس ١٩٧٦ ، فى ٥٣٦ صفحة .

(٣٦) نفس المصدر ، ص ٤٧ .

(٣٧) الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ج ١ص ٥٧ .

ومما جاء فى باب السكر من الطرائف ، انه:اتى على (رضى الله عنه) بالنجاش وهو سكران فى شهر رمضان ، فجلده ثمانين جلدة لشربه ،وجلده عشرين بعدها ، فقال : ما هذه العلاوة يا أبا الحسن ؟ ، قال : لافطارك فى شهر رمضان،وولداننا صيام . ولقد قال بعضهم :

لو يرى الناس فى المدامة رأيا لم يبيعوا ببدرة عنقودا (٣٨)

وقال ابو نواس :

ومترف عقد الشراب لسانه فكلامه بالوحى والايمان
حركته بيدى وقلت له انتبه ياسيد الكتاب والامراء
فاجابنى والسكر يخفض صوته والصبح يدفع فى قفا الظلماء
انى لافهم ما تقول وربما قتل المباكر صولة الصهباء (٣٩)

ولامراء فى انه من الامور المستغربة فى تاريخ الاسلام ، تفشى ظاهرة شرب الخمر الذى أصبحت له قواعده وأصوله فى مجالس الخاصة،مما صار موضوعا لادب خصه الكتاب بعنايتهم . والحقيقة أن الظاهرة الغريبة لم يكن لها اتباعها بين رجال الدولة فقط بل وبين رجال الدين من الفقهاء ، والعلماء والقضاة . فمن رجال الدين ــ أصحاب الوقار ــ الذين كانوا يترددون على مجلس شراب الوزير البويهي : ابو محمد الحسن بن محمد المهلبى ، يذكر القاضى ابو القاسم التنوخى الذى شغل قضاء البصرة والاهواز لبضع سنين ، والذى كان من اعيان اهل العلم والادب والظرف ، حتى قيل فيه : ان اردت كان سبحة ناسك ، او احببت كان تفاحة فاتك ، أو اقترحت كان مدرعة راهب ، أو آثرت كان نخبة شارب .

وفى ذلك يحكى الثعالبي : ان التنوخى« كان فى جملة القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبى ، ويجتمعون عنده فى الاسبوع ليلتين على اطراح الحشمة ، والتبسيط فى القصف والخلاعة، وهم : ابن قريعة ، وابن معروف ، وغيرهما . وما منهم الا ابيض اللحية طويلها ، وكذلك كان الوزير المهلبى . فاذا تكامل الانس وطاب المجلس ولذ السماع ، واخذ الطرب منهم مأخذه ، وهبوا ثوب الوقار للعقار ، وتقلبوا فى أعطاف العيش بين الخفة والطيش . ووضع فى يد كل واحد منهم كأس ذهب من الف مثقال الى مادونها ، مملوءا شرابا قطربليا أو عكبريا ، فيغمس لحيته فيه بل ينقعها حتى تتشرب اكثره ، ويرش بها بعضهم على بعض . ويرقصون أجمعهم ، وعليهم المصبغات ، ومخانق البرم والمنثور . ويقولون كلما شربهم : هرهر » .

---

(٣٨) انظر قطب السرور ، ص ٤٢٦ .

(٣٩) نفس المصدر ، ص ٤٢٧ .

وذاعت سيرة الوقورين من رجال الدين هؤلاء حتى أصبحت من موضوعات الشعر ، حيث قال السرى :

مجالس ترقص القضاة بها	اذا انتشوا فى مخانق البرم
وصاحب يخلط المجون لنا	بشيمة حلوة من الشيم
تخضب بالراح شيبه عبثا	انامل مثل حمرة العنم
حتى تخال العيون شيبته	شيبة فعلان ضرجت بدم

كان ذلك يحدث فى سهرة المساء الصاخبة،« فاذا أصبحوا عادوا لعادتهم فى التزمت ، والتوقر ، والتحفظ بأبهة القضاة ، وحشمة المشايخ الكبراء » (٤٠) . هذا ، واذا كان الشىء بالشىء يذكر فلا بأس من الاشارة الى ما يذكره المقدسى عن مشايخ المصريين ، من أنهم لايتورعون عن شرب الخمر (٤١) .

فى المآكل :

وكما حرمت الخمر من بين الاشربة ،كذلك خلت أسواق المدينة الاسلامية بطبيعة الحال من لحم الخنزير رغم وجود النصارى من اهل الذمة . والاصل الشرعى هنا هو عدم جواز الاعلان أو الجهر بالمنكر ، تماما كما كان الحال بالنسبة الى الخمر التي لم يكن من حق المحتسب ان يكشف عنها اذا كانت مغطاة ، كما يرى الماوردى . ولكن هنا فرق جوهرى بين لحم الخنزير الذى كان لا يأكله اليهود أيضا وبين الخمر . فعلى على عكس النبيذ الذى أجازه قوم صالحون وكرهه قوم صالحون ، وحتى الخمر التى لم تعتبر نجسة فى ذاتها ، من حيث أنها مشروعة اذا ما تحولت الى الخل مثلا ، فقد كان الخنزير نجسا فى ذاته .

ورغم ذلك فقد جرت بعض المحاولات للتخفيف من تحريم اكل الخنزير فى بعض الاقاليم التى كان يكثر بها ناتج الحيوان النجس . ففى أوائل القرن الرابع الهجرى (١٠م) قامت فى جبال الريف ، من المغرب حركة غريبة بين قبائل غمارة البربرية بقيادة رجل منهم يعرف عند الكتاب باسم حاميم ، أى « حاءميم » على نسق الحروف التي تبدأ بها بعض السور القرآنية . ورغم ما يصف به الكتاب تلك الحركة بأنها زندقة وخروج على الاسلام ، فلابأس أن تكون محاولة لنقل تعاليم الاسلام الى لغة غمارة المحلية بحيث ينص الرواة على أن الرجل الذى ادعى النبوة ، وضع لهم قرآنا بلسانهم .

والذى يهمنا من كل ذلك هو أن حاميم« أحل لهم اكل انثى الخنازير ، وقال لهم : انما حرم قرآن محمد (ص) الذكر » (٤٢) ــ وذلك فى محاولة غريبة لتأويل « لحم الخنزير » الواردة فى آية التحريم .

---

(٤٠) انظر يتيمة الدهر للثعالبى ، ج ٢ ص ٢٣٥ (عن الوزير المهلبى) ، ص ٣٣٥ ــ ٣٤٦ (عن القاضي التنوخي واصحابه) .
(٤١) احسن التقاسيم ، ص ٢٠٠ .
(٤٢) الاستبصار ، ص ١٩١ .

وكذلك لم يكن يباع فى الاسـواق الا اللحم المذكى أى المذبوح دون قطع الرأس ، حسـب الشريعة ، وحيث تكون التسمية والتكبير أثناء الذبح . هذا ، كما قد يدعى للحيوان المذبوح بالصبر على ما أصابه من البلاء أيضا ــ الامـر الذى يعنى ادبا اسـلاميا جميلا فى مجال الرفق بالحيوان .

وكانت قاعدة الذبح الشرعية هذه تطبق على حيوانات الصيد : ففى حالة موت الطريدة قبل القبض عليها ، وعدم التمكن من ذبحها كانت تترك بحكم الميتة . والغريب هنـا هو أن حاميم الغمارى الذى أراد ان يحل لحم الخنزير ، والذى لقب بالمفترى ، تشـدد مع أتباعه فى هذه المسألة فطبقها حتى على صيد البحر من السـمك ، فى « حرم عليهم الحوت حتى يذكى » . (٤٣) .

وعلى عكس حاميم الذى بالغ فى التذكيـة فى المغـرب ، فان بعض المسـلمين فى المشرق ، وخاصة ممن كانوا من أصل تركى ظلوا محتفظين بعاداتهم القـديمة التى كانت تسـمح باراقـة الدم ، فكانت تقتل الحيـوان بالضرب علـى الرأس او تخنقه خنقا حتى يحتفظ اللحم برطوبته اى بكل قيمته الغذائية . وكان ذلك ضمن التهم الموجهة الى الافشـين قائـد المعتصم ، والتـى بسببها ادين بالزندقة . هذا والمعروف انـه : « أحلت لنـا ميتتان ودمان : السـمك والجراد ، والكبد والطحال » ، كما قـال الرسـول (٤٤) وكذلك الامر بالنسبة للحوم الاجنة ، وهي ليست مخرمة ، وان كانت غير محمودة ، وكانت تؤكل بغـير تذكية ، على اساس أن ذكاء الجنين ذكـاء امه . هذا ، وان كان أهل العراق يرون ضرورة تذكية الجنين ، بمعنى ضرورة ادراكه حيا (٤٥)

اما عن لحوم الخيل وحمير الوحش أيضا فكان يأكلها البعض ويعافها البعض تبعا للاقليم الذى يعيش فيه أو المذهب الدينى الذى يأخـذ به . فالمعروف ان المذهب الحنفى الذى انتشر فى ايران الشرقية والتركستان يحل أكل لحـم الخيل الذى درج الترك ــ بصفتهم رعاة الخيل ــ على أكله . وفى ذلك يروى عن النبى أنـه : أذن فى لحوم الخيل ، ونهي عن لحوم الحمر » (٤٦) .

أما أصحاب المذاهب التى حرمت أكل لحم الخيل أو جعلتـه مكـروها فبسبب انها خلقت للركوب أصـلا ، ولانها من أدوات الجهاد وحرب العدو التي يجب الحرص عليها أيضا . وقبـل هذا وذلك لانها من ذوات الحافر ، وليسـت من ذوات الاظلاف المشقـوقة كسائر النعم . واختلفت الناس أيضا فى أكل أرنب الصـيد ، فعافه البعض على أسـاس انه من ذوى المخالب الحادة ، مثل الجوارح المحرمة ، أو الكواسر (٤٧)

---

(٤٣) نفس المصدر ، ص ١٩١ .

(٤٤) الطب النبوى ، ص ٢٥١ .

(٤٥) ابن قيم الجوزية ، الطب النبوى ، ص ٢٩٥ .

(٤٦) نفس المصدر ، ص ٢٩٢ .

(٤٧) على مزاهرى ، الحياة اليومية للمسلمين ... ، ص ٨٦ ، وانظر الطب النبوى ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ .

والمهم من كل ذلك هو انه : رغم تلك القيودالتى كان يلتزم بها المسلمون فى أكل اللحوم ، فان المبدأ الاسلامى السائد هو الاباحة ، وذلك حسبما تقول الآية الكريمة ، (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا»(٤٨)وهكذا لم ينكر النبى أكل الضب المشوى رغم انه عافه ، عندما قدم اليه ، لانه لم يكن معروفافى بلده (٤٩) وكذلك جرت العادة باكل لحم الكلاب بين أهل بلاد الجريد وغيرها من واحات صحراء المغرب ، وكانوا يسمنونها (٥٠) ويعلفونها بالتمر ، فيأتى لحمها الذ اللحوم ، كما يزعمون، بل ويسمون الواحد منها « بالخروف » ، كما عاين ذلك المهدى الفاطمى أثناء رحلته الى سجلماسة . واكثر من ذلك كان بعض أهالى قرى جبل نقوسة يأكلون لحم الذئب الذى يأكل غنمهم عندما يصطادونه ، وان كان مشايخهم توقفوا عن الحكم فى ذلك .

واذا ما تركنا جانبا المشروبات أو اللحوم ،من مشتبهة وغير مشتبهة،فقد كان الطعام الدارج والشراب بين عامة الناس فى المدينة ، هما :الخبز والماء ، وكانت لهما مكانة مرموقة بين سائر الاطعمة رغم بساطتهما . فلقد عرف المسلمون أو المسيح (عم) قال فى الماء : هذا أبى ، وفى الخبز هذا أمى ــ يريد أنهمايغذيان الابدان ، كما يغذيها الابوان(٥١) . وفى الحديث الشريف : « أكرموا الخبز فان الله سخرله السموات والارض . وكلوا سقط المائدة » اى ما يسقط ولا يعتد به (٥٢) فهي دعوة الى احترام ما هان أو قل من الطعام ، وعدم التفريط فيه . واذا كان هذا هو مقام الخبز فى السنةوما قبلها من اقوال المسيح ، عرفنا كيف أهتم الناس بالثريد الذى هو أصلا من الخبز المهشوم الذى يسقى بالمرق . وفى الثريد قال النبى : فضل الثريد على سائر الطعام كفضل عائشةعلى سائر النساء(٥٣) . وبذلك اصبح الثريد احب الطعام الى قلوب المسلمين ، وهو مازال طعام الاحتفالات الدينية والمواسم الاسلامية ، من : زواج ، أو ولادة ، أو ختان . ولا بأس أن تتغير طريقة صناعة الثريد من مناسبة الى اخرى . فطعام العرس هو : الوليمة ، وطعام الولادة هو : الخرس ، وطعام الختان هو : الاعذار . أما المأدبة فكل طعام يصنع لدعوة(٥٤).

هذا كما عرف أن النبى كان يأكل الخبز مادوما ، ما وجد له اداما ، فتارة يأدمه باللحم ، ويقول : « هو سيد طعام أهل الدنياوالآخرة ــ فكان ذلك الحديث تفسير للآية

---

(٤٨) العقد الفريد ، ج ٢ ص ٢٩٣ .

(٤٩) الطب النبوى ، ص ١٧٠ ، ص ٢٥٩ .

(٥٠) كتاب الاستبصار ، ص ١٦٠ ، ١٦٧ .

(٥١) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٠ .

(٥٢) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٣ .

(٥٣) الطب النبوى ، ص ٢٨٩ .

(٥٤) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٢ .

التــى تقــول « وامددناهم بفاكهــة ولحــم ممايشتهون » ، أو « ولحم طير مما يشتهون » . وبذلك صار الخبز سيد الأقوات ، واللحم سيدالادام (٥٥) . وكان النبي تــارة يأكل الخبــز بالبطيخ ، وتارة بالتمر ، وتارة بالخل . ويقول ابن قيم الجوزية فى ذلك : ان اكل الخبز مأدوما من أسباب حفظ الصحة ، بخلاف الاقتصار على أحدهما ، أى : الخبز والادام (٥٦) .

وهكذا احب النبى كل ما كان يأكله قومه ، وبذلك اصبح المبدأ السائد فى الطعام فى المدينة الاسلامية هو أن يأكل الناس ما جرت العــادة بأكله فى بلدهم ، وذلك دون الخروج على الحدود الشرعية الخاصة بالممنوع من الطعام والشراب . فالخبز هو سيد الاقوات ، واللحم هــو سيد الادام ، لا يشاركه فى ذلك الا الملح (٥٧) . وتذكية الحيوان واجبة الا فى السمك والجراد والاجنة . واذا كان لحم الخيل مقبولا عند الترك خاصة على اساس المذهب الحنفى ، غير محمود عند غيرهم ، مثل الاجنة ، فانه مما يثير العجب أن لحم الجمل الذى كان مرغوبا فيه من أهل مصر ، كان موضع خلاف بين المسلمين .

فالروافض أى الشيعة ، كما ينص ابن قيم الجوزية ، يخالفون اهل الســنة فيذمون لحم الجمل ولا يأكلونه ــ رغم ما هو معروف من أنه حلال ، وانه طالمــا اكله الرســول واصحابه فى مقامهم وسفرهم . ولا بأس ان يكون مرجع هذا التقليد الشيعى راجعا الى ذكرى موقعة الجمل حيث التف خصوم الامام علي حول الجمل الذى كانت تركبه السيدة عائشة ، التى انزلت من فوقه وقد صار هودجها كالقنفذ من كثرة السهام . هــذا ، وان كان من المعروف ان لحم الجمل لا يوافق الا من اعتاد عليه . وفى ذلــك يروى ابن قيم الجوزية : ان فيه قســوة غــير محمودة ، لاجلها امر النبى (صلعم) بالوضوء من اكله ، فى حديثين صحيحين : لا معارض لهما ، ولا يصح تأويلهما بغسل اليد . وذلك على عكس لحم الغنم حيث خير بين الوضوء وتركه (٥٨) . وقريب من هذا ما كان جاريا من منع اكل البصل من دخول المسجد (٥٩) .

واذا كان البعض قد عاف اكل الارنب ، كماسبق ، وكذلك الحمام أو الكركى او العصافير ، فمن المعــروف كذلك أن السنة منعت من قتــل الصيد عبثا ، ولو كان عصفورا صغيرا .

واذا كان اكل البصل والثــوم من الامــور المكروهة بالنســبة للمقبل على الصــلاة بسبب رائحتهما الكريهة ، فان الأرز لقى اقبالا من الناس حتى وضعت فيه الاحاديث التى تشيد بمنافعه

---

(٥٥) الطب النبوى ، ص ٢٢٧ .

(٥٦) نفس المصدر ، ص ١٧١ ، ٢٨٩ .

(٥٧) نفس المصدر ، ص ٣٠٩ .

(٥٨) نفس المصدر ، ص ٢٩٢ ــ ٢٩٣ .

(٥٩) نفس المصدر ، ص ٢٢٣ .

كغذاء لاضرر منــه أبدا (٦٠) ، وكذلك الحــال بالنسبة للعدس (٦١) . اما الكماة التى لا تزرع ، بل توجد عفوا ، فقد كثر أكلها فى أرض العرب حيث كانب تجود ، وكان لهــا تقدير خاص اذا اعتبرت من المن (الذى انزل على بنى اسرائيل) ، وهو الرزق العفو من الله بغير كد ولا تعب (٦٢) .

وكذلك كان للمأكولات المذكورة فى القرآن ــ والتى كان يتردد اسمها كثيرا فى الاسماع ــ مكانة خاصة فى قلوب الناس مثل : الفــول والعدس والبصل والزيت والعنب والعسل ، أما تلك التى وردت فى شكل القسم : كالتين والزيتون ، فكانت لها مكانة أخص فى القلوب .

فى آداب الطعام :

وكما فرضت الشريعة نوعا من الرقابــة على المواد الغذائية ، فانها نظمت كذلك طريقة الأكل والشرب ، وذلك بما قررته السنن النبوية فيما يعرف بآداب الطعام ، مما ينبع من آداب اسلام بشكل عام . وهنا يظهر لنا نوع من المقابلة بين آداب الصلاة أو شعائرها وبين آداب الطعام . فكما ان التطهر بالغسل أو النظافة بالوضوء كان يسبق اداء الصلاة ، وكذلك كانت نظافة الايدى والفم تسبق البدء بالأكل ، بل زاد الأمر من حيث ما كان يجب من النظافة بعد الطعام ايضا .

وهكذا كانت تدور الطســـوت النحاســية وأباريق الماء المزركشة والمناديل اللطيفة فى المآدب على الضيوف ، قبــل الأكل وبعده ، فيغسلون أيديهم ويجففونها . والحقيقة ان الأكل كان يتم عن طـــريق اليد ــ واليــد اليمنى على وجــه التخصيص ــ ولو ان المسلمين عرفوا استخدام الملاعق الخشبية ، ولكن لتناول الحساء فقط . وكان الملتزمون بالسنن يستبدلون بغسل اليدين وضوءا كاملا ، وكأن الطعام ينقض الوضوء ، كما أشرنا فى أكل لحم الجمل . أما هنا فالحــديث النبوى يقول : « الوضوء قبل الطعام ينفى الفقر ، وبعد الطعام ينفى اللمم » ــ أى الجنون (٦٣) . والمهم هنا ، هو أن الحديث يلح على النظافة التى أصبحت عند المسلمين جزءا من الايمان .

وكما كانت الصــلاة تبدأ بالنيــة وتنتهي بالتسليم ، كان الطعــام يبدأ بالبسملة وينتهى بالحمدلة . وذلك اقتداء بقول الرسول : « سموا اذا أكلتم ، واحمدوا اذا فرغتم (٦٤) أما عن كيفية تناول الطعام فلا تكــون الا باليد اليمنى أبدا ، وكذلك الحال بالنسبة للشراب . وفى ذلك قال النبى : « اذا أكل احدكم فليأكل بيمينه ، ويشرب بيمينه ، فان الشيطان يأكل بشماله ، ويشرب بشماله » (٦٥) .

---

(٦٠) نفس المصدر ، ص ٢٢٠ .

(٦١) نفس المصدر ، ص ٢٦٦ .

(٦٢) نفس المصدر ، ص ٢٨١ .

(٦٣) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٨ .

(٦٤) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٨ .

(٦٥) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٧ ــ ٢٩٨ .

والحقيقة ان السـنة النبوية تفرض ، فى نفس الوقت ، أن يكون الاستنجاء أو التطهير من الادران (بعد الخروج من الغائـط والمرحاض) باليد اليسرى . وفى ذلك تنظيم لاستخدام كل من اليدين فى اعمال بذاتها ، بحيث لا تتلوث اليمنى منهما من اليسرى فكأن الغاية من كل ذلك هو الحفاظ على الصحة عن طـريق النظافــة ، أوتحاشى الاذى والمرض عن طريق الوقاية . وكل ذلك فى ضوء ما هو متعارف عليه من أن الاسلام هو دين أهل اليمين اى دين اهل السعادة والخير ، فى مقابل اهل الشمال والشرق من أصحاب الملل والديانات الأخرى . اما عن اللقمة الصـغيرة ، وحسـن المضـغ فهما من الاغراض المنصـــوص عليها .

والظاهر ان كل تلك الشـعائر او الطقوس الخاصة بالاكل ، جعلت من الطعام عند جمهرة المسلمين وكأنه شيء مقدس أو شــيء ثمين له حرمته ، فلا يجوز أن يكون محط أنظار الغرباء أو الفضوليين . هكذا جــرت العادة ان يكــون الطعام فى داخل الدار ــ عادة ــ حتى تتم مراسمه التى سبق ذكرها ، من : الطهارة ، والبسملة ، والاكل باليد اليمنى ، وتصغير اللقمة ، وحسن المضغ . وبنــاء على ذلك لم يكن من الغــريب الايستحب الأكل فى الاسواق او فى الطريق العامة . وفى ذلك ينسب الى النبى انه قال : « الأكل فى السوق دناءة » (٦٦) ــ وقريب من هذا ما كان ينصح به المهلب بن ابى صـفرة ابناءه من عـدم الوقوف فى الاسواق الا على بائع كتب او بائـع سلاح . ولا بأس ان تكون الدناءة المقصـودة فى الحديث هنا ، راجعة الى طبيعة الأكل فى السوق حيث لا تكون للأكل حرمة . وهذا ما دعا البعض الى التبكير بتناول الغداء فى الدار قبل الخروج لقضاء المصالح ، وقـولهم : ان ذلـك يعين على المروءة . وفى هذا المعنى كان ابن هبيرة يقول : اذا خرجت من بيتى وقد تغديت ، لم اتطلع الى طعام احد من الناس (٦٧) . هذا ، كما يمكن ان تكون الدناءة عائدة الى طبيعة السوق نفسـه ، الذى لم يكن يعتبر من الاماكن الطاهرة ، حتى انه لم تكن تصح فيه الصلاة .

ولا بأس أن تكون عدم طهارة السوق عينية حيث يكون التلوث او النجس ناتجـا عن قذارة بعض ما يتداوله البائعون من السلع أو ما يقومون به من تنظيفها . ومن هنا قيل ان السوق ليس موضع سجود ، ونهى عن الصلاة فى الاسـواق (٦٨) ومن الجائز ان تكون نجاسة السوق معنوية من حيث ما يكون فيها من المنكر ، مثل : بيع الشراب المحرم خفية ، أو تداول بعض السلع او النقود التي لا يعرف ان كانت حلالا أم غير حلال .

والمهم انه رغـم التزام المحافظين من أهل البيئات الريفية او القرويـة بمبدأ التعفف عن الأكل فى السوق ، فان أسواق المدن الكبرى مثل : بغداد والقاهرة وقرطبــة كانت تعج بالآكلين فى دكاكين : الشـوائين والقلائين ، وبائعى الاســفنج والزلابية ، والمجبنـات والســمنات ، والكعـك

---

(٦٦) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٧ .

(٦٧) العقد الفريد لابن عبد ربه ، ج ٦ ص ٢٩٨ .

(٦٨) ابن الجوزى ، تلبيس ابليس ، ص ١٥ .

والحلــوى المحشــوة ، من : الجوزينقــات واللوزينجات ، والكنافات والقطائف ، وغيرها مما لذ وطاب . وكتب الحسبة والخطط ، وكذلك كتب الادب، مثل : مقامات الحريرى أو عقد ابن عبد ربه ، حافلة بالكثير من المغامرات والنوادر ،مما كان يجرى فى تلك الاسواق .

وهنا لا بأس من الاشارة الى أن أهل القاهرة لم يكونوا ياكلون فى الأسواق ، أو على قارعــة الطريق فقط بل كانوا ياكلون فى المسجد الجامع مما اثار دهشة الزوار ، وخاصــة من المغاربــة والاندلسيين . فابن سعيد عندما خــرج لزيارة الفسطاط ، وانتهى الى جامع عمرو ، عاين جامعا كبيرا ، قديم البناء غير مزخرف . ثم انه لم يلبث ان ابصر العامة رجالا ونساء قد جعلوه معبــرا بأوطئة اقدامهم يجوزون فيه من بــاب الى بــاب ليقرب عليهم الطريق . « والبياعــون يبيعــون أصناف المكسرات والكعك ، وما جــرى مجرى ذلك ، والناس ياكلون منه فى أمكنة عديدة غــير محتشمين ، لجرى العادة عندهم بذلك . وعدة صبيان بأوانى ماء يطوفون على من ياكل ، قــد جعلوا ما يحصل لهم منهم رزقا ، وفضلات مآكلهم مطروحة فى صحن الجامع وفى زواياه ، والعنكبوت قد عظم نسجه فى الســقوف ... والصــبيان يلعبون فى صحنه ... » . والعجيب بعد ذلك هو ما يختم به ابن سعيد وصفه الصعب هذا لجامع عمرو ، اذ يقول : « الا أن مع هذا كلــه ، على الجامــع المذكور من الرونق وحســن القبــول وانبســاط النفس ما لا تجده فى جامع اشبيلية ، مع زخرفته والبستان الذى فى صــحنه . ولقد تأملت ما وجدت فيه من الارتياح والأنس ، دون منظر يوجب ذلك ، فعلمت انه سر مودع مــن وقوف الصحابة ــ رضوان اللــه عليهم ــ فى ساحته عند بنائه ، واستحســنت ما أبصرته فيه من حلق المصدرين لاقراء القرآن ، والفقه والنحو فى عدة أماكن ، وسألت عن موارد ارزاقهم فأخبرت انها من فروض الزكاة وما أشبه ذلك » (٦٩) .

وبعد ابن سعيد كان مما أخذه العبدرى ،الذى زار القاهرة بعد ابن بطوطة ، على أهلها : « قلة الحياء ... ، وقلة التستر عند فضــاء الحاجــة والأكل .. » (٧٠) والحقيقة أن نقد العبدرى أو غيره من رحالة المغاربة لاهل مصر ،لم يكن الا تعبيرا عن اندهاشهم لما رأوه فى مجتمع أخذ بكثير من اسباب التطور ، وبالتالى التحرر من كثير من العــادات التى ظلت تتمســك بهــا المجتمعــات التقليديةــ وقتئذ ــ مثــل المجتمع المغربى على عهد المتزمتين من الموحدين أو خلفائهم المرينيين . يؤكد ذلــك انتقاد ابن جبير للمكوس التى تعرض لها حجاج المغاربة فى الاسكندرية ــ حيث اعتبر التفتيش الجمركى نوعا من التجسس المنهى عنه ــ وفى عيذاب ، ثم فى جدة ومكة ، مما جعله يصرح بأنه لا دين ولا اسلام الا ببلاد المغرب ،لانهم على جادة واضحة لابنيات لها ــ أى لا فروع وانحرافات لها (٧١) .

---

(٦٩) الخطط للمقريزى ، ص ٣٤١ .

(٧٠) رحلة العبدرى ، ص ١٢٦ .

(٧١) انظر الرحلة لابن بطوطة ، ص ٥٢ . وللمؤلف ،الاثر المغربى والاندلسي فى المجتمع السكندرى ، كتاب مجتمع الاسكندرية عبر العصور ، ط . جامعة الاسكندرية ص ٢٥٥ .

فى الملبس والأزياء :

والأثر الدينى واضح أيضا فى طريقه الكساءالاسلامية ، كما هو الحال فى الطعام والشراب ، بل يصح لنا القول انه كان أكثر وضــوحا ، من‌حيث : ان الثياب هى المعبر التشكيلى للانسان المسلم ــ اذا جاز استخدام اصطلاح أهل الرسم أو النحت‌هذا . وكانت الملابس العربية قد صارت منذ وقت مبكـر هى الملابس الدارجــة فى عالم الاسلام ، تماما كما كان الحــال بالنســبة للغة العربيـة .

وموقف الاســلام من الثيــاب هو موقف‌الوسط أى الاعتدال ،دون تطرف . وفى ذلــك تقول الآية الكريمة : « قل من حرم زينة الله‌التى‌أخرج لعباده » ، كما يقول الحديث الشريف : « كلوا واشربوا والبسوا ، وتصــدقوا فى غــيراسراف ولا مخيلة » . ولما كان اللباس مقترنا هنا بالأكل والشرب ، فلا بأس من النظر فيما حددته‌الشريعة من القيود فى مجال الكساء ، فى مقابل ما رأيناه من الممنوع أو المحــرم من الغــذاء . ولما كانت الثياب تتخذ من خيوط نباتية اصــلا أو حيوانيــة ، ولمـا كان التحــريم فى الغــذاء‌منصبا على لحم الخنزير لذاته ، فقد صار كل ما يمت الى الخنزير بصلة نجسا بحكم الضرورة‌وهذا ما لا ينطبق على غير الخنزير من الميتة .

وهكذا صار شعر الخنزير نجسا نجاسة‌عين ، فلا يجــوز استخدامه فى صنــع ثيــاب المسلم ، ومن حيث انــه لا يتطهــر بالغسل . وبذلك كان الجوخ الذى يصنع فى بعض البــلاد الاوروبية ، والذى تصنع منــه الجبب فى بلادالاسلام فى موقف بين التحريم والاباحة من جانب الرحالة المغربـى العياشى ، وذلــك خشية ان‌يدخل فى نسيجها بعض الشعر المحرم ــ ربمــا عن غير قصد ، لانه من المعروف انه لا يستخدم‌فى صناعة مثل هذا القماش . والمهم أن موقــف التسامح هو الذى رجح فى آخــر الامــر ، من‌حيث : أن النقاء التام من الاقذار ، والصفــاء الكامل من الكدر ، وبالتالى النجاسة ، أمر غير‌وارد من الوجهة النظرية المطلقة ، ومثل هــذا ينطبق على الطهارة بالغسل والاستحمام .

أما عن الميتة فلما لم تكن نجسة فى ذاتها ، فقد صحت الاستفادة من جلدها فى عمل ســفر الطعام أو الانطاع أو القرب لحمل الماء أو حفظ‌الطعام ، كما أمكن اتخاذ الثياب من وبرهــا او شعرهـا ، وهو ما نصت عليه الاحاديث النبوية .

أما عــن لبس الحرير واتخــاذه فراشا ، فأمره واضح بالنسبة للنساء ، وهــو مبــاح . أما بالنســبة للرجال ، فيمكن القول انه اثار شيئامن الخلاف فى الرأى من حيث المنع والاباحة . وهكذا كان شباب الفقهاء فى بغداد على‌أيام ابن‌الجوزى (٥٨٠ هـ) يلبسون الحرير ويتحلون

---

(٧٢) تلبيس ابليس ، ص ١٢٢ .

(٧٣) رحلة ابن بطوطة ، ص ٥٧ ــ ٥٨ .

بالذهب (٧٢) ، كما كان يفعل ذلك فى دمشق على عهد ابن بطوطة (٧٢٦ هـ) ، بعض فقهاء المالكية (٧٣) ، بينما اتفق رأى الجمهور على تحريم الحرير بالنسبة للرجال ، وكذلك الذهب (٧٤) . والحقيقة انه بينما توجد احاديث اخرى تذكر أن النبى كان يلبس العباء المصنوع من الديباج والمزرر بالذهب ، ويهديه لاصحابه (٧٥) وأن انس بن مالك خادمه وراوية احاديثه ، رؤي وعليه برنس اصفر من خز (٧٦) .

والاشكال هنا يكمن فى مدى اعتبار الديباج أو الخز من الحرير . وذلك انه ينسب الى النبى انه نهى أصحابه عن سبع هى : خاتم الذهب (أو حلقة الذهب) والحرير ، والاستبرق ، والديباج ، والمثيرة الحمراء ، والقسى ، وآنية الفضة ، مما يظهر منه النهى عن لبس ثياب الحرير والتزين بحلى الذهب . واذا كانت هذه السنة تكاد تنقض السابقة عليها من السماح بلبس الديباج والتحلى بالذهب ، فان ما يروى بعد ذلك عن النبى ، من انه : كان قد اتخذ خاتما من الذهب له فص ، فلما فعل الناس مثل ذلك رماه ثم اتخذ خاتما من فضة (٧٧) ، يكاد يجعل التزين بالذهب فيما بين المنع والاباحة ، وكأنه من المسكوت عليه .

وقريب من هذا ما يروى فى لبس القسى ، والقسية : ثياب من الشام أو من مصر ، مضلعة فيها حرير امثال الاترج ، والمثيرة (أي جلود الحمر الوحشية أو السباع) (٧٨) . وما قيل من أن النبى شوهد وأصحابه يمسون ثوب حرير اهدى للنبى ، ويتعجبون . أو انه قال : الذهب والفضة والحرير والديباج هى لهم (لغير المسلمين) فى الدنيا ، ولكم (للمسلمين) فى الآخرة (٧٩) .

ومن الواضح من تلك الاحاديث والسنن أن القصد من تحريم الحرير بالنسبة للرجال ، هو الخوف مما يتسببه الاخذ بمتع الحياة من الذهاب بخشونة الرجال وصلابتهم ، الامر الذى لم يكن مقبولا فى بداية تكوين الجماعة والدولة ، وهو ما استمر الى منتصف خلافة عثمان حيث بدأ الصحابة يميلون الى أسباب الترف ، مما كان سببا فى التمزق الذى أصاب وحدة الفكر ، وهو ما ترتبت عليه الفتنة .

والمهم من حديث النهى عن الحرير بالنسبة للرجال ، انه ليس ممنوعا لذاته بل لخشية نعومته المسرفة فى نعومتها . وبناء على ذلك فقد سمحت السنة النبوية بلبس الحرير كنوع من التداوى من مرض الحكة (الجلدى) (٨٠) ، كما اجازت استخدامه الى حد محدود فى ثياب

---

(٧٤) الطب النبوى ، ص ٦٠ ، ص ٢٣٨ .

(٧٥) البخارى ، ط مصر ١٩٣٢ ، ج ٤ (كتاب الثياب ـ باب المزرر بالذهب) .

(٧٦) نفس المصدر ، ج ٤ ص ١٩ .

(٧٧) البخارى ، ج ٤ ص ٢٥٠

(٧٨) نفس المصدر ، ج ٤ ص ٢٢

(٧٩) نفس المصدر .

(٨٠) الطب النبوى ، ص ٦٠ ، البخارى ، ج ٤ ص ٢٢ .

الرجال ، كذلك الاترج وتلك المشيرة مما كانت تصنعه النساء لتزين به ثياب القسى المضلعة ، المجلوبة من مصر والشام . وهكذا استقر مبدأ جواز استخدام الحرير فى صنع الملابس الرجالية وبالقياس جاز التزين ببعض حلى الذهب كالخاتم أو الحلقة ــ على الاقل عند من يأخذون بالرخص فى امور الدين ، وهم كثيرون .

هذا فيما يتعلق بالمواد الاولية المستخدمة فى صنع الثياب وما حرم منها ، مثل شعر الخنزير ، وما نهى عنه جزئيا كالحرير (والذهب والفضة) . اما عن قص الثياب وخياطتها وتطريزها ، الى غير ذلك مما يدخل فى فن الحياكة ، فقد كانت محكومة هى الاخرى بالسنن النبوية ، ومتطلبات فرائض الاسلام . ففريضة الحج تتطلب ذلك الزى المعروف من الثياب غير المخيطة ، بزي الاحرام ، وهو الذى يتفق مع بساطة الاسلام وسماحته . وفيه تنص السنة على أنه : « لا يلبس المحرم القميص ولا السراويل ، ولا البرنس والخفين ، الا الا يجد النعلين ما هو أسفل من الكعبين » (٨١) . وكما كانت ثياب الاحرام خلوا من المخيط مما هو على الجسد أو فى الرجلين ، كذلك لا يلبس الحجيج الثياب الملونة ، بل البيضاء النقية الصافية ، وذلك اتباعا للسنة التى تنهى عن أن يلبس المحرم ثوبا مصبوغا بورس أو بزعفران . (٨٢)

وكما تطلب الحج ثيابا تؤكد بساطة الاسلام وتواضعه ، مما يقرره مبدا المساواة بين جميع المؤمنين في بيت الله الحرام ، كذلك يكون الحال بالنسبة لملابس المسلم وهو يؤدى الصلاة ، فى بالمسجد او فى البيت . حقيقة ان السنين قضت بان ياخذ المصلي زينته عند ذهابه الى الصلاة فى المسجد ، ولكن المقصود بذلك هو النظافة ، والمظهر الحسن ، والرائحة الطيبة . وفى الرائحة الطيبة اشتهر النبى بحبه للطيب ، وبمعنه آكل البصل والثوم خوف ازعاج المصلين ، مما سبقت الاشارة اليه فى الكلام فى الطعام . وهكذا قضت السنن بعدم التبرج ، بل بلبس الثياب الوقورة فى الصلاة ، فذلك ما قرره النبى عندما ترك الثوب المزوق بالاعلام الملونة ، والذى كان يعرف بـ (الخميصة) ، لانه كان يلهيه فى الصلاة ، فاستبدل به غيره (٨٣) .

وكذلك قضت فريضة الحج بالزى الساذج واللون الابيض ، وتطلبت الصلاة نوعا من البساطة فى الثوب والاقتصاد فى الالوان . وعن هذا الطريق اصبح الثوب القانونى من وجهة النظر الدينية ، اذا صحت العبارة ، هو الثوب الوسط الذى يؤدى الغرض الاول منه ، من حيث كسوة الجسد وستره ، الى جانب اتصافه بالرزانة والوقار من حيث عدم لفت الانظار اليه أو الهاء صاحبه عن حسن أداء فريضة الصلاة بما يليق بها من خشوع واخلاص .

---

(٨١) البخارى ، ج ٤ ص ١٨ .

(٨٢) البخارى ، ج ٤ ص ٢٣ .

(٨٣) البخارى ، ج ٤ ص ٢٠ .

وعن هذا الطريق يظهر فى السنة نوع من تقديم لبس الازار علـى السراويل ، وتفضيـل وضع القدمين فى النعلين علـى احتذائهما فـى الخفين (٨٤) ، فالنص هنا على ارتداء الثانية عندمالا توجد الاولى .

وفى ستر الجسـم نهـى النبى عن لبس الثوب الواحد فقط : سواء احتبى الرجل فيه واشتمل به ، دون أن يكون علـى فرجه منـه شـىء . وهنـــا يستحسـن لبـس الازار او السراويل تحت الثوب ، كما نرى . أما فى طول الثوب فينبغى ان يكـون معتـدلا ، ولا بأس أن يكون مشمرا اى قصير الطول نوعا ما . ولذلك كان اطلاق الثوب الى ما بعد الكعبين ، وجـره على الارض ، مما يدخل فى باب الخيلاء المذمومة بل المنهى عنها . وفى ذلك تشير السنة الى أن ما كان اسفل من الكعبين من الازار أو القميص فهو فى النار ، وان الله لا ينظر الى من جر ثوبه خيلاء . (٨٥)

ورغم ذلك فالظاهر ان الميـل الـى التباهى وحب الظهور جعـل المشتغلين بفـن الحياكـة يخرجون على قاعدة الاعتدال الذهبية فى مجال الزى والملابس . فأهل بغـداد كمـا رآهم ابن جبير فى أواخر القرن السادس الهجرى (١٢م) ووصفهم : « لا تكاد تلقى منهم الا مـن يتصنع بالتواضع رياء ، ويذهب بنفسه عجبا وكبرياء . يزدرون الغربـاء ، ويظهرون لمن دونهم الانفـة والاباء ، ويستصغرون عمن سواهم الاحاديث والانباء . قد تصور كل منهم فى معتقده وخلده، ان الوجود كله يصغر بالاضافة لبلده ، فهـم لايستكرمون فى معمـور البسيطة مثـوى غـير مثواهم ، كانهم لا يعتقدون أن لله بلادا أو عبادا سواهم . يسحبون اذيالهم اشرا وبطـرا ، ولا يغيرون فى ذات الله منكرا . يظنـون ان اسنى الفخار فى سحب الازار ، ولا يعلمون أن فضلـه بمقتضى الحديث المأثور فى النار » (٨٦)

وبعد سقوط بغداد (٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م) ثم قيام دولة مغول فارس الاسلامية ، يقول ابن الطقطقى : « فانظر كيف كان زي الناس فى زمن الخلفاء ، فلما ملكت هذه الدولة ــ أسبغ اللـه احسانها واعلى شأنها ــ غير الناس زيهم فـى جميع الاشياء ، ودخلوا فى زي ملوكهم بالنطق، واللباس ، والآلات ، والرسوم ، والاداب ، من غير أن يكلفوهم ذلك او يأمروهم به أو ينهوهم عنه . ولكنهم عملوا أن زيهم الاول مستهجن فى نظرهم مناف لاختيارهم فتقربوا اليهم بزيهم . وما زال الملوك فى كل زمان يختارون زيا وفنا ، فيميل الناس اليه ويلهجون به . وهـذا مـن خواص الدولة وأسرار الملك (٨٧) .

---

(٨٤) نفس المصدر ، ج ٤ ص ١٩ .

(٨٥) نفس المصدر ، ج ٤ ص ١٧ .

(٨٦) رحلة ابن جبير ، ص ٢٠٤ ، وهـ ٤ .

(٨٧) الفخرى فى الاداب السلطانية ، ص ٢٣ .

وبذلك يكون اهل بغداد قد انتقلوا فـى لباسهم من حالة الخروج على التقاليد الدينية والسنن النبوية الدينية ، قبيل سقوط مدينتهم فى أيدى المغول ، الى حالة الدخول فى التقاليد المدنية والسنن الملوكية ، مما هـو تركى تترى اصلا ، وذلك مع قيام العصر المغولى .

والذى نريد أن نخرج به من كل ذلك هوانه اذا كان هناك طراز اسلامى أصيل فى الكساء فانه يكون الطراز العربى العريق ، الذى يتمثل فى : الثوب ، والحلة ، والازار ، والقميص قبل السراويل ، والـرداء والبرنس ، والجبـة .والقباء ، والبردة ، والحـبرة ، والشملة ثـم الخميصة (ذات الاعلام الملونة) ، ما ينص عليه البخارى فى صحيحه ، ومما نعرفه على طـول التاريخ الاسلامى . وفيما يتعلق بغطاء الراس تذكر : العمامة والحاشية التى تعصب بهـا الراس ، ثم المغفرة (فى الحرب) . ومن الاحذية كانت النعال هى الدارجة وبعدها يأتى الخف (٨٨) . اما ما دخل بعد ذلك مـن : القلنسوة والشاشية والطيلسان للراس ، أو القفطـان (الخفتان) والقرطق والصـدار ، والبدنـة ، وغيرها من ملابس الرجـال والنسـاء ، فكانت دخيلة من عند الفرس والترك والروم والقبط والقوط والبربر ، وغيرهم ممن عاشـروا فـى حظيرة الاسلام أو كانت لهم علاقات وثيقة به .

وفيما نصر عليه من الالحاح على عروبـة الاسلام وما يتعلق به ، نستند أيضا الى مقالة ابن خلدون التى ينص فيها على ضعف الخطط الخلافية الدينية ، مـن : امامـة الصـلاة ، والفتيا ، والقضاء ، وما يلحق بـه مـن المظالم والشرطة مع قيام دول الترك فى المشرق والبربر فى المغرب ، وخروج الامر جملة من العرب . «وذلك أن العرب كانوا يرون أن الشريعة دينهم، وان النبى صلى الله عليه وسلم منهم ، وأحكامه وشرائعه نحلتهم بين الامم وطريقهم ، وغـيرهم لا يرون ذلك ، انما يولونها جانبا من التعظيم لما دانوا بالملة فقط » (٨٩)

وهكذا فاذا لم تكن هناك ملابس كهنوتية فى الاسلام لانه لا يوجد كهنوت فى الاسلام ، كما هو الحال فى المسيحية والبوذية مثلا ، فان ثياب الاحرام التى يرتديها المسلمون اثناء الحج ، لها دور شعائرى اساسى اذ لا تصـح الفريضة الابها . فخلع الملابس المعتادة مع التطهر وارتداء ملابس الاحرام المكونة من قطعتين غير مخيطتين من القماش، تلف احداهما حول الوسط وتوضع الاخرى فـوق الكتفين ، يعنى التجدد بالنسبه للمحرم ، كما تعبر عن تجديد الخضوع للـه . اما عن الصلاة فى الحرم المكى فهى تعنى الارتباط بكل بيوت الصلاة فى مساجد العالـم ، ومعنى ذلك تلاشى المسافات مؤقتا اثناء أداء الفريضة كما أن الطواف حول الكعبة يمثل الدوران حول مركز العالم .

---

(٨٨) انظر البخارى ، كتاب اللباس ، ج ٤ ص ١٧ ومابعدها .

(٨٩) انظر المقدمة ، ج ٢ ص ٧٣٤ ، ص ٧٤٣ (فصل الخطط الدينية الخلافية)

وبفضل ملابس الاحرام تصبح جماعة المسلمين فى موسم الحج وكأنها جماعة دين كهنوتية واحدة . هذا ولو ان ابن الجوزى كان يرى فى أواخر القرن السادس الهجرى ان ما يفعله الحجاج من الكشف عن كتف واحدة ، وهم يرتدون ملابس الاحرام يدخل فى باب البدع التى تسقط الحج . (٩٠)

ومن الامور التى تسترعى الانتباه ايضا أن الكعبة التى يطوف حولها الحجاج ، لها هى الاخرى كسوتها . وكسوة البناء كما يرى الباحثون المحدثون ، تمثل تقليدا اسلاميا عريقا له قداسته . وهذا التقليد السامى يتفق مع ماعرف فى العالم اليونانى الرومانى ، من : أن كسوة البيت تعنى ، بشكل او بآخر ، معاملة البناء وكأنه جسم حى ، أو كأنه سفينة مفعمة بالتأثيرات الروحية ، وهذا ما كان يفهمه العرب قديما ، كما يرى بوركارت ، من كسوة الكعبة . (٩١)

واذا ما تركنا ملابس الاحرام لا نجد ملابس اسلامية (دينية) وملابس مدنية « دنيوية » . واذا عرفنا أن بعض الناس كان يخصص ملابس للصلاة ، فان القصد من ذلك لم يكن يتعدى التأكد من طهارة الملابس . فهذا ما كان يفعله أهل السلطان ممن يخشون مجالس الشراب ، وربما بعض أصحاب الوسوسة من العباد ممن يبالغون فى مسائل التطهر والوضوء. (٩٢) ورغم عدم التفرقة فى الملابس بين المسلمين وغيرهم من أهل الذمة ، فان بعض الخلفاء والامراء عندما كان يرى ، لسبب أو لآخر ، مضايقة اليهود والنصارى ، كان يلزمهم بلبس الغيار ، يعنى تمييز ملابسهم عن ملابس المسلمين . وكان ذلك يتم اما بحمل الكرة الخشبية بالنسبة لليهود أو الصليب الخشبى الكبير بالنسبة للنصارى فى أعناقهم . كما أن الغيار عن طريق وضع رقع ملونة كبيرة الحجم على الصدر والظهر ، أو الاقتصار على لبس لون معين من الثياب ، وعلى وجه الخصوص : الازرق أو الاصفر . وفيما عدا ذلك فان السنة النبوية هى التى كانت تحدد ، وان كان بطريقة غير مباشرة ، طبيعة الملابس الاسلامية حقا .

ومما يجب أن تتصف به الملابس الاسلامية هو ان تكون مناسبة لحركات الجسم اثناء اداء فريضة الصلاة . ومن هنا وجب أن تكون فضفاضة بحيث تخفى الجسم فلا تكشف عن سماته ، ومن السعة أيضا بحيث لا تضايق المصلى فى ركوعه وسجوده . أما من حيث النوع فمن المستحب ان تكون بسيطة وقورة ، ومن حيث اللون تفضل الساذجة البيضاء ، وكل ذلك مما يحفظ الهيبة على المسلم .

---

(٩٠) تلبيس ابليس ، ص ١٤٥ .

(٩١) انظر بوركارت ، فن الاسلام ، لغته ومعناه ، بالانجليزية ، ص ٤ .

(٩٢) عن وسوسة الصوفية فى الطهارة واستعمال الماء الكثير ، انظر تلبيس ابليس لابن الجوزى ، ١٧٣ — ١٧٤ .

اما عن العمامة فهى تاج الاسلام الذى يعبرعن عظمة الرجل المسلم ، خليفة الله فى ارضه . وفى ذلك يروى بوركارت ان تغطية الراس تعبرعن نوع من الرهبة الدينية ، على زعم أن تعرية الراس وكشفها للشمس ترمز الى تعريضها الىالجبروت الالهى ــ الامر الذى يخشى بأسه . وكل ذلك لا يمنع ان يكون لبس العمامة تقلبــداعربيا بدويا قديما ، وهو الامر الذى لم يثبت تمــاما . (٩٣)

ورغم كل ما قيل حول نظام الكساء هذا ،مما يوحى وجود طراز اسلامى من الملابس شاع بين الناس ، واصبح يمثل الشخصية الاسلاميةفى شكلها المظهرى المميز ، فانه من الاكيد أن تلك المظهرية الشكلية لم تكن ملزمة لكل الناس علىكل حال ، بل وبالنسبة لبعض مــن كان يظــن وجوب التزامهم بها ، من رجال الدين خاصة .والمثل الذى نريد عرضه هنا نأخذه من قرطبة فى الاندلس ، ولا يعنى هذا بطبيعة الحال انــهينطبق على غير الاندلس من البلاد الاســلامية الاخرى . والحقيقة اننا لا نستطيع ان نعرفعلى وجه الدقة مــاذا كانت هيئة الناس عــلى مختلــف طبقاتهم ، ومــدى الاختلافات فــىملابسهم وذلك لعدم وجود صــور للاشخاص على الآثار ، الا فيما ندر ، وخاصة فــى بــلادفارس اعتبارا من العصر المغولى. ودراسة صور الاشخاص هذه هى التى تعرف فــى الفــنالمسيحى بعلم الايقونات Iconographis وهى مفيدة من حيث أنها تقدم صــورة حيــةللمجتمع ، بشكل يستطيع الوصف مهما كــان دقيقا الاقتراب منه ، فضلا عن تجسيده .

ففى قرطبة كانــت الملابس المصبغــة اي‌الزاهية الالوان ، وهى التى كان قــد ادخلهــا الــى العاصمة الاندلسية زريــاب البغدادى ،محبوبة حتى أولع بها بعض أولئك الذين كانت تقضى مراكزهــم الاجتماعيــة والدينيــــة انيقتصــدوا فى التبرج . فالقاضــى محمد بــن بشير ، رغم ما كان يتصف به من العلم والورعوالزهد ، كان يعقد مجلسه فى المسجد الجامع وهــو فى ازار مورد ، ورداء معصفر ، وشــعرمفرق .

وحدث ذات يوم ان أتى رجل مــن خارج‌قرطبة ودخل الى الجامع ، وسأل جماعة مــن الناس عن القاضى فدلوه على الحلقة التى كان‌فيها . « فلما أتاه ووقف عليه رجع الى القوم ، فقال لهم : انى رحمكم الله توسمت الخير فيكم‌وقصدتكم ، فصرتم تهزأون بى ، دللتمونى علــى عزاف ، غررتمونى . قالوا : ما غررناك وانــهالقاضى . تقدم اليه فستجد عنده أفضــل ما يسرك » .. وفعلا غادر الرجل المسجد ؛ وهوراض تمام الرضا عن محمد بن بشير » (٩٤) واذا كان من الواضح أن قاضى الجماعة فــىقرطبة كان يجلس فى الجامع عارى الــراس ، وعليه الملابس الزاهيــة والالــوان ، فانه مــنالواضح ايضا من تلك الرواية ان حالة محمــد

(٩٣) بوركارت ، فن الاسلام ... ، ص ٩١ .

(٩٤) انظر كتاب اخبار مجموعة فى فتح الاندلس .

بن بشبر تدخل فيمـا نسميه بالاستثناء الذى يؤكد القاعدة ـ كمـا نرى . والخلاصة فـى موضوع الملابس الاسلامية انها عربية الاصل ،انتشرت فى الفتوح الاسلامية . اما مـا افاض عليها شكل الطراز ، فهو ما اضفته عليها السنة النبوية من لمسـات التهذيب والترتيب ، مـن حيث مادة الصنع ، وطريقة القص والقطع ، ثم من حيث الشكل واللون . وكل ذلك نفث فـى تلك الملابس شيئا من الحياة ، وجعـل منهـا طرازا دينيا ، أو نظاما روحيا .

ولا باس فيما يقرره بوركارت مـن انـه يكون المثـل السليم لطراز الملابـس الاسلامية حاليا ـ وهى العربية الخالصة ايضا ـ هو الملابس المغربية ، المكونة من ملحفة طويلة وقميص مربع الشـكل باكمام أو بدون اكمـام ، ثـم البرنس والعمامة التى يمكن أن يعتمرها الرجل أو ينتقب بها . وهذه الملابس تتصف بالجمال والبساطة التى تواكبها الرصانة والاتزان . أما فى المشرق فقد كان الاثر التركى المغولـى سببا فـى تنوع اكثر فى اشكال الثياب ، ولكنها التزمت بشـكل عام بما أشرنا اليه من سمات الطراز الاسلامى .

واذا كانت الملابس لا تصنع الراهب ، كما يقال ، فمما لا شك فيه ان للملابس اثرا نفسيا علـى الانسان . وبفضـل الملابس الاسلاميـة حافظت الجماعة علـى استمراريـة وحـدتها التاريخية والجغرافية . واما ما يحدث الان من اختفاء الحلة الاسلامية لصالح الملابس الاوروبية الحديثة ، فيمكن أن يفسره القانون النفسـى الذى يعبر عنـه ابن خلدون عنـدما يقول : أن المغلوب مولع بتقليد الغالـب فى أحوالـه وفـى لباسه . وهذا ولا شـك يمثل تغييرا حـادا فى حياة المجتمع الاسلامى المعاصـر ، فهو يمثـل تحولا من طريقة للحـياة يسيطر عليها التأمـل وتقوم على فكـرة العالم الاخـر ، الى طريقة :عش يومك الان ـ على مستوى أحداث الصحف اليومية .

هكـذا أصبحت النظـرة الـى الملابـس الاوروبية على أساس فعالياتها العلمية ، وعلى اساس أنها تعبر عن الفردية ، وكل ذلك مما لاعلاقة له بالامور المقدسة . وبناء على ذلك فان تلك النظرة تمثل النزول الى المستوى الادنى . وعـن هذا الطـريق يرى بوركارت أن الملابس الاوروبية ربما ابتكرت خصيصا لتقضى عـلى نماذج الحياة الاسلامية . فهى بضيقها تمنـع الوضوء ، كما تعيق حركات الصلاة بطياتهـا الصلبة . وهى اذا لم يكن فى مقدورها تخريـب القيم الداخلية فى الشعائر الدينيـة فهى علـى الاقل ، تحد ـ بسبب تفاهـة التكوين ـ مـن اشاعاتها النورانية . (٩٥)

فى المسكن : ما بين المنزل والمصلى :

والمسكن شبيه بالملابس من حيـث انـه السكن والحماية من عوارض الطبيعة، ومن حيث انـه الستر الحافـظ مـن عيـون المتطفلين والفضوليين . والمسكن فى النهايـة حـرم ، أي مكان مقدس ، من حيث انه يحفـظ النسـاء ، وهن الحريم حقيقة مع العيال والذرارى ، الى

(٩٥) انظر بوركارت ، فن الاسلام ... ، ص ٩٩ .

جانب حفظ المال والمتاع . و « المــال والبنون زينة الحياة الدنيا » كما تنص الآية الكريمة . ومن هنا قالوا : « دار الرجل جنته فى الدنيا » كما قالوا : « ينبغى للدار ان تكــون اول مـــا تبتاع ، واخر ما يباع » (٩٦) . ثــم أن الدار الاسلامية بعد ذلك ، ما هــى الا حــرم حقيقى وليس مجازا ، من حيث أنها تصلح مكانا للعبادة كما هى للسكن والسكن .

ولكل ذلك لم يكن من الغريب أن تكــون السنن النبوية هاديــة للمسلمين فــى اتخــاذ مساكنهم ، وفى آداب تصرفهم فيهــا . ومــثل المسكن الاسلامى ، هو بيوت النبى التى اتخذها بجانب مســجده الشريف فى المدينــة ، وهــى الحجرات التى كانت تنفتح على صحن الجامع حيث يســهل تردد النبى مــا بين مســـــاكنه ومسجده . وفى حجرات النبى نزلت الآية التى أعطت اسمها لسورة الحجرات ، وفيها : « ان الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهــم لا يعقلون » . وهى تقرر حرمة المسكن ، وضرورة الالتزام بعدم ازعاج صاحبه فجاة علــى حــين غــرة .

ومن الواضح ان وجود حجرات أزواج النبى متاخمة للمسجد كان قدوة اقتدى بها المسلمون الذين اتخذوا المصليات والمساجد فى ساحــات دورهم أو بالقرب منها . وفي مثل تلك المساجد الصغيرة يذكر ابن حوقل (فى أواخر القرن الـ٤ هـ/١٠م) أنه شاهد فى بلرم ، عاصمة صقلية، المساجد العديدة فى الشارع الواحد أو الزقاق ، وعندما سأل عن سبب ذلك عرف أنهم يقيمون تلك المساجد ملاصقة أو متصلة ببيوتهم للمباهاة، وأنه ربما اتخذ الأخوان مسجدين متجاورين ، ليس الا لأن يصلى كل منهما فى مسجده الخاص به « (٩٧) . وهذا مايفسر وجود مئات بل وآلاف المساجد فى كثير من المدن ، فى الوقت الذى لم يكن يوجد فى تلك المدن من الجوامع اى المساجد الجامعة ، الا الواحد أو العدد القليل .

هكذا كان ببغداد حوالى سنة ٣٠٠هـ /٩١٣م نحو من ٢٧ (سبعة وعشرين) الف مسجد بينما كانت المساجد الجامعة حيث تقام خطبة الجمعة ثلاثــة فقط : اثنان فى جانبى دجلــة ، والثالث فى دار الخلافة . وكان الجامعان الاهليان يضيقان بالمصلين حتى كانت صفوف المصلين فيما وراء الجامــع تمتد حتى دجلــة ، بــل وفوق السميريات فى النهر . وعند اقامة الصلاة كان المكبرون ينقلون التكبير للنــاس فى الركــوع والسجود والقيام والقعود (٩٨) .

أما البصرة فكان فيهــا فى القرن الثالث الهجرى ٧ (سبعة) آلاف مسجد ، ولــم تزد الجوامع فى القرن الرابع عن اربعة . وفي الفسطاط زادت المساجد الجامعة فى نفس هذا الوقت الى سبعة ، وكان الزحام يشتد فى صلاة الجمعة فى جامــع عمرو بــن العــاص ، حتــى تمتــد الصفــوف فــى الاســواق علــى اكثــر مــن الــف ذراع مــن الجامــع ، وحتــى تمتلــئ

(٩٦) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٢٢ .

(٩٧) انظر ابن حوقل ، صورة الارض ، فى وصف بلرم .

(٩٨) اد آم ميتز ، الحضارة الاسلامية ... ، ج ٢ ص ٢٦٣ .

القياسير (الاسواق المتخصصة) والمساجدالصغيرة والدكاكين حوله من كل جانب بالمصلين (٩٩) .

اما عن قرطبة فى منتصف القرن الرابعالهجرى ، فكانت دور العامة فيها تصل الى ١١٣ (مائة وثلاثة عشر) الف دار ، وبلغت عدةمساجدها ثلاثة آلاف ، بينما ظل جامعها الكبير مستاثرا باقامة صلاة الجمعة وحده . وهكذاافتتح الحكم المستنصر (ابن الناصر) خلافته بالنظر في الزيادة فى المسجد الجامع ، فكان ذلكاول عهد انفده ... «وكان قطر قرطبة قد كثر به الناس ، فضاق الجامع عن حملهم ، ونالهمالتعب فى ازدحامهم . فسارع المستنصر الى الزيادة فيه ... وكان طول الزيادة من الشمالالى الجنوب ٩٥ (خمسة وتسعين) ذراعا ، وعرضها من الشرق الى الغرب مثل عرض الجامعسواء ... »(١٠٠)

وعن بغداد التى زارها ابن جبير فى أواخرالقرن السادس الهجرى (١٢م) ، فان المساجد بجانبيها الشرقى (الرصافة) والغربى (الكرخ)«لا يأخذها التقدير فضلا عن الاحصاء » ، أما المساجد الجامعة التى تقام بها صلاة الجمعةفكانت ١١ (أحد عشر) مسجدا (١٠١) . وفى الاسكندرية التى يصفها ابن جبير بأنها أكثربلاد الله مساجد ، يذكر أن عدد مساجدها يتراوح مابين ١٢ (اثنى عشر) الف مسجد و٨(ثمانية) آلاف ، حسبما ينتهى تقدير المكثرين والمقلين من الناس .

وهو فى وصفة لمساجد الاسكندرية هذهيذكرنا بوصف ابن حوقل لمساجد بلرم فى صقلية ، فهو يكرر انها كثيرة جدا ويفسر ذلك بأن الاربعةمساجد والخمسة منها تكون فى الموضع الواحد ، وان بعضها ربما كانت مركبة ، اى مسجدومدرسة مثلا أو غيرها ، مما يحبس عليها من اجل النفقة ، من دكاكين أو فندق او حمام .ومن مناقب صلاح الدين انه كان قد رتب لكل هذه المساجد ائمة مرتبين ، فمنهم من له الخمسةدنانير مصرية في الشهر ، وهى تعادل عشرة دنانير من عملة بلاد المغرب وقتئذ ، ومنهم من له فوقذلك أو دونه (١٠٢) . هذا ولو اننا نظن أن دولة صلاح الدين لم تكن ملتزمة بترتيب الائمةوالسدنة لكل هذه المساجد ، فقد كان الكثير منها لا يزيد عن زوايا صغيرة ، اشبه ما تكونبمصليات خاصة ملحقة ببعض المساكن ، كما كان الحال فى بلرم بصقلية فى اواخر القرن الرابعالهجرى — فهذا ما يفهم من وجود الاربعة والخمسة منها فى نفس الموضع .

ولقد كان للمسجد الجامع ، من الطرازالعربى وهو طراز مسجد النبى فى المدينة ، أثره الذى لاينكر على تصميم الدار فى مدن الاسلامبشكل عام . فقد اصبحت الدار بناء مربع الشكل

---

(٩٩) نفس المرجع ، ج ٢ ص ٢٦٤ .

(١٠٠) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٢ ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ .

(١٠١) رحلة ابن جبير ، ص ٢١٥ .

(١٠٢) نفس المرجع ، ص ١٢ .

يتوسطه فناء ، أشبه ما يكون بصحن الجامع . وعلى هذا الفناء تتفتح ابواب الحجرات ، فكأن صحن الدار هو المتنفس لاهلها ، فهو يمدهم بالشمس والضوء والهواء ، وهم فى داخل حرمهم بعيدا عن أعين الغرباء . وربما غرس الصحن في الدار الكبيرة بأشجار الفاكهة أو الرياحين حتى يصبح جنة القاطنين فيها ، تماما كما كان صحن المسجد ، وخاصة فى بلاد الاندلس ، وعلى الأخص فى جامع اشبيلية الذى يصفه ابن سعيد بالبستان ، يزهو بأشجار البرتقال التى تعطره وقت الازهار وتشعله بقناديلها الحمراء وقت الاثمار ـ ولهذا عرفه الاسبان المحدثون باسم «فناء البرتقال» : El Patio de las Noranjas .

ولقد سمح المجتهدون من فقهاء الاندلس بغرس الصحن فى الجامع بناء على مذهب اهل الشام ، وهو مذهب الامام الاوزاعى (دفين بيروت) الذى عرفوه قبل مذهب اهل الحجاز المالكى . أما عن تربيع المنزل حول الصحن ، بحيث ينقسم الى أربعة مساكن مستقلة حوله ، فربما كانت له علاقة بامكانية تمتع الرجل المسلم بالحد المسموح به فى الشريعة من الزوجات ، وهو أربعة .

وهكذا تأثرت عمارة الدار بعمارة الجامع ، كما كانت المساجد تختلط بالمساكن فى المدينة ، وصارت المساكن بدورها حرما بحكم الجوار ان لم يكن بطبيعتها ، كما بدانا بالتنويه . ولا باس اذن فيما يقوله على زاهرى من أن كل مكان شريف طاهر كان يسمى مسجدا (١٠٣) . اما ما يضيفه الى ذلك من أن اسم المسجد قد ينطبق على المنتدى الذى يلعب فيه الشطرنج ، كما ينطبق على المدرسة او السوق ، فهو الأمر الذى يستحق المراجعة ـ على الاقل فيما يتعلق بالمنتدى والسوق . وعن هذا الطريق كان الدين يتغلغل فى حياة المسلم اليومية ، ويتحكم في معظم تصرفاته العادية .

صور من الحياة اليومية : ما بين العمل والعبادة :

الأذان وتنظيم الوقت فى المدينة :

ان أهم الفوائد العملية لكل تلك المساجد التى كانت تزخر بها المدينة الاسلامية ، تتمثل فى انها كانت تنظم حياة المدينة بفضل الصلوات التى تؤدى خمس مرات فى اليوم ما بين الفجر والعشاء . فالأذان من أعلى المئذنة كان يحدد الوقت لاهل المدينة ، كما تفعل ابراج الساعات فى الميادين الكبرى فى المدن الحديثة ، او كما تفعل محطات الاذاعة من مسموعة ومرئية فى ايامنا هذه . وذلك مع الفارق الكبير الذى يتمثل في ان الساعات الصغيرة التى لا تغادر معاصم الناس حاليا تكاد تغنيهم تماما عن الاحتياج الى ما ذكرناه من وسائل التوقيت القديمة ـ الا ان يتعلق الأمر بدقة ضبط الوقت . هذا ، بينما كان الأذان ومعرفة وقت الصلاة ضرورة حياتية بالنسبة لاهل المدينة حيث كانت الاعمال تبدأ وتنتهى ، واللقاءات تتم ، والحاجات تقضى تبعا لمواعيد الصلاة . وعلى وجه التفضيل بعد قضاء الفريضة ، سواء كانت صبحا أو مساء ، حتى تكون هناك فسحة من الوقت قبل الصلاة التاليه .

---

(١٠٣) انظر الحياة اليومية للمسلمين .. ، ص ١٥ .

وعند سماع الأذان يردد الناس التكبير والشهاده حسبما تقضى به السنة . وفى ذلك قال النبى (صلى الله عليه وسلم : «اذا سمعتم الأذان فقولوا مثل ما يقول المؤذن» (١٠٤) ومع تطور عمارة المسجد ، وبناء أكثر من مئذنة فى الجامع الواحد ، قد تصل الى اربعة مآذن فى الأركان الاربعة ، تطور الأذان فاصبح يؤدى جماعة فى شبه «كورس» كما يقال الآن . اما عن المؤذن الذى يصعد فى أعلى المئذنة ، فكان من المستحب ان يكون من العميان أثناء الهنار ، وذلك حتى لا يكشف اسرار ما كان يجرى على أسطح المنازل أو فى وسط صحونها مما تعتبر نوعا من التجسس المنهى عنه ، وحتى لا يهتك حرمة النساء اللاتى يكن متحررات داخل بيوتهن ، بدون حجاب (١٠٥)

والى جانب الأذان استخدمت القناديل فوق المآذن ليلا ، للاحتفال بهلال الشهر الهجرى الجديد ، أو بحلول موسم من المواسم الدينية المعروفة من المولد النبوى الى النصف من شعبان ، أو لارشاد الناس ليلا الى موضع الجامع وخاصة فى شهر رمضان حين التردد على الجامع من أجل صلاة التراويح بعد العشاء . كذلك استخدمت القناديل فى المئذنة من أجل تعريف البعيدين عن المسجد ممن قد لا يسمعون الأذان من معرفة وقت السحور أو وقت الامساك عن الطعام قبيل اذان الفجر ، وهذا ما كان دارجا فى مكة على عهد ابن بطوطة ، سنة ٧٢٦هـ (١٠٦).

وبفضل القناديل المستخدمة فى أعلى المئذنة ظهرت تسمية جديدة للمئذنة ، هى المنارة . ومع ارتفاع المآذن أصبحت فعلا منارات يهتدى بها المسافرون برا فى قوافل الحج او فى طرق التجارة . كما كانت ترشد السفن فى المدن الواقعة على سواحل البحر ، او تنذر اهل المدينة بما قد يتهددها من خطر العدو البحرى ، اما بايقاد النيران واطلاق الدخان فى أعلى المئذنة ــ المنارة ، وأما باستخدام المرايا فى التخاطب مع حامية المدينة او المحارس المجاورة ، وما يعتبر بداية لاستخدام الاشارات الضوئية فى التخاطب ، وهى التى عرفت حديثا باسم «اشارات مورس» ، والتى مازالت دارجة الاستعمال بين البحارة حتى اليوم .

وبفضل المآذن ــ المنارات التى كانت منتشرة على ساحل البحر المتوسط كانت الرسالة أو الخبر يصل من الاسكندرية الى طنجة فى ليلة واحدة ، وهى المسافة التى كانت يقطعها البريد العادى فى مدة شهرين ، الامر الذى كان مثار العجب من «تكنولوجيا» ذلك العصر ــ عصر النهضة الاسلامية .

ومع مرور الوقت تحولت بعض المآذن الى خلوات يعتكف فيها العباد ، كما حدث فى مآذن المغرب الكبيرة على عهد الموحدين حيث عرفت المئذنة هناك ــ الى جانب المنارة ــ باسم الصومعة . اما فى المشرق فى نفس هذا الوقت (أواخر القرن السادس الهجرى /١٢ م) فقد

---

(١٠٤) العقد الفريد ، ج ٧ ص ٣٧ .

(١٠٥) انظر علي مزاهرى ، الحياة اليومية للمسلمين .. ، ص ١٧ .

(١٠٦) ابن بطوطة ، الرحلة ، ٧ . مصر ١٩٥٨ ، ج ١ ص ١٠٣.

تحولت المئذنة الى نوع من منبر الخطبة أوكرسى الوعظ وقراءة القرآن . وفى ذلك يقول ابن الجوزى : « وقد رأينا من يقوم بالليل كثيراعلى المنارة فيعظ ويذكر . ومنهم من يقرأ سورا من القرآن بصوت مرتفع » . والرأى عند الفقيه‌الحنبلى الكبير ان هذا منكر لأنه « يمنع الناس من نومهم ، ويخلط على المتهجدين قراءاتهم » (١٠٧) . وهكذا تعددت اغراض المئذنة ، وتنوعت منافعها ، من : الدعوة الى‌الصلاة حتى خدمات البرق والهاتف ، مما ذكرنا .

اذان الفجر بداية اليوم :

هذا ولقد تطور الاذان هو الآخر ، راصبح‌منذ وقت مبكر يؤدى بالتلحين ، وهو ما عارضه فى العصور الاسلامية الاولى بعض كبار الأئمة ،مثل : مالك بن أنس ، لأنه يخرجه عن موضع التعظيم الى ما يشبه الغناء . وزاد الأمر فى‌اذان الفجر بما ادخل من التذكير والتسبيح والمواعظ ، مما كان يسبقه ويأتى بعده (١٠٨) .

والمهم انه على صوت المؤذن ، يصحوالناس فى الفجر لاداء صلاة الصبح . وعندما يستيقظ رب البيت يصحو اهل الدار ،وخاصة الخدم اذا كان الرجل متيسرا . وتأتى الخادم بالطست والابريق ليتوضأ ، وبعد انتهاءالوضوء اما ان يصلى الصبح فى الدار ، او يخرج للصلاة فى المسجد القريب فى نفس الدرب . ولابأس من الاشارة هنا الى ان بعض المدن الاسلامية ، وخاصة فى الاندلس ، عرفت خطةالحى المستقل الذى كان يغلق على سكانه ايلا ، خشية السراق واللصوص . وفى ذلك تقول‌النصوص أن « بلاد الاندلس لها دروب باغلاق تغلق بعد العتمة ولكل زقاق بائت (حارس‌لبلى) فيه ، له سراج معلق ، وكلب يسهر ، وسلاح معد . وذلك لشطارة عامتها ، وكثرة شرهم ،واعيائهم فى امور التلصص ، الى ان يظهروا على المبانى المشيدة ، ويفتحوا الاغلاق الصعبة .ويقتلوا صاحب الدار خوفا من ان يقر عليهم، او يطالبهم بعد ذلك (١٠٩) .

كذلك كان من الممكن لرب الدار أن يذهب‌الى الحمام القريب اذا اراد الغسل ، وذلك ان موعد افتتاح الحمام كان يسبق صلاة الفجر‌بما يقرب من ساعتين . والحقيقة ان الصلة كانت وثيقة بين المسجد والحمام ، فكأنها الصلة‌بين الوضوء والصلاة .

ولا بأس من الاشارة هنا ايضا الى ماحاوله‌البعض من ايجاد صلة احصائية بين المساجد والحمامات ، فراوا ان الحمام الواحد يمكن‌ان يخدم خمسة مساجد . وعن هذا الطريق

---

(١٠٧) تلبيس ابليس ، ص ١٣٧ ، ١٤٣ .

(١٠٨) نفس المصدر ، ص ١٣٧ .

(١٠٩) انظر السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ المسلمين‌وآثارهم فى الاندلس ، ص ٣٠٥ (نص لابن سعيد نقله المقرى فى نفح الطيب) .

ضاعفوا عدد الحمامات خمس مرات ليتعرفـواعلى عدد ما كان فى المدينـة من المساجد وقتئذ ، وذلك عند اغفال المؤرخين لذكر عددها(١١٠) .

وبعـد الصـلاة يعـود الرجل الى الدار والصبح لم ينبلج بعد . وفى هذا الوقت يكـون اهل الدار جميعا قد بدأوا فى الاعمال المنزلية ،وأولها اعداد العجين ثم خبزه فى فرن الدار ، اذا كانت الـدار كبيرة أو اعطاؤه لصبى الخباز الذى يمر على الدور فى الصـباح . وبعد ان يتناول رب الدار طعام الافطار تكون الشمس قد طلعت فيستعد للخـروج الى عملـه : الى الديوان مثلا ان كان من خاصة الأمير ، او الى المسجد الجامع ان كان قاضيا أو فقيها عالما ، او الى متجره ان كان تاجـرا . ويظل الرجل يصرف عمله الى وقت الظهيرة ، فيخرج لأداء الفريضة ثم يعود الى بيته لتناول الغذاء .

واذا كانت الصلوات بالنسبة للمتيسرين فى المدينة ، واجبات تؤدى فى أوقاتها ، فانهـا كانت أوقـات راحـة من عناء العمل بالنسـبة للكادحين من صغار الناس . ولقد ترتبت على ذلك امور غريبة فى بعض الاحيان : كاحتكار أهل الذمة ، مثل اليهود ، لبعض الحـرف فى بعض الاقاليم . ففى القرن الرابع الهجرى كانت حرفة البناء فى مدينة سجلماسة فى جنوب بلاد الغرب الاقصى ، وقفا على اليهود ، وذلك لأنهم كانـوا « يلازمـون الخدمـة دون خـــروج لفرائض الصلوات ، ولا لغير ذلك من ملازم العبادات ، فتأتى خدمتهم موفرة سريعة (١١١) .

الاحتفال بصلاة الجمعة فى القاهرة :

واذا كانت الصلوات اليومية تؤدى طوال الأسبوع فى مسجد الحى القريب من الدار ان لم يكن فى الدار أحيانا ، فان صلاة الجمعة كانت تؤدى باحتفال عظيم فى المسجد الجامع فى وسط المدينة ، فى حى السوق الكبير .

ومن أبدع الاحتفالات بصـلاة الجمعة ماكان فى رمضان على عهد الخلفـاء الفاطميين فى مصر . فكان الخليفة يذهب الى الجامع الانـور الكبير (الازهر) فى هيئة المراسم بالمظلة، ولباسه ثياب الحرير البيض . ويفرش فى المحراب ثلاث طـرحات من نسـيج الدبيقى الأبيض ، وهى منقوشـة بالحمـرة . ويعلق ستران عن يمين المحراب ويساره ، فى الأيمن منهما كتابة بالحرير الاحمر ، واضـحة منقوطة ، أولها البسملة ، والفاتحة ، وسورة الجمعة . وفى الستر الأيسر مثل ذلك أيضا وسورة اذا جاءك المنافقون ، قد أسبلا وفرشا فى التعليق بجانبى المحراب لاصقين بجسمه .

ويصعد القاضى بمبخرة لطيفة الـى اعلى المنبر ليبخر القبة التى سيجلس فيها الخليفة للخطابة ، وذلك بعود ند مثلث لا يشم مثله الاهناك ، ويكرر ذلك ثلاث مرات . ويقوم قراء

---

(١١٠) انظر ميتز، الحضارة الاسلامية ... ، ج ٢ ص ٢٦٦.

(١١١) انظر كتاب الاستبصار ، ص ٢٠٢ .

الحضرة من الجانبين يطربون بالقراءة نوبة بعدنوبة . وعندما يتقدم الخليفة نحو قاعة الخطابة من الجامع يقوم العساكر وصبيان الخاص بحراسة المقصورة من الخارج والداخل . وعند الأذن للجمعة يدخل قاضى القضاة فيسلم على الخليفة ، قائلا ، « السلام على أمير المؤمنين الشريف القاضى ورحمة الله وبركاته ، الصلاة يرحمك الله » . فيخرج الخليفة وحوله رجال الحاشية والحرس ، فيصعد المنبر الى ان يصل الى الذروة تحت القبة المعطرة بالبخور ، فاذا استوى جالسا اشار الى الوزير الواقف قبالة على باب المنبر بالصعود ، فيصعد ويقبل يديه ورجليه بحيث يراه الناس ثم يزرر عليه القبة الشبيهة بالهودج ثم ينزل فيقف ضابطا لباب المنبر .

أما الخطبة التى يخطبها الخليفة بعدئذ ، فهى قصيرة يقرأ من مسطور يعده ديوان الانشاء ، ويقرأ فيها آية من القرآن الكريم . وتشتمل الخطبة على ألفاظ جزلة ، ويذكر فيها من سلف من آبائه حتى يصل الى نفسه فيقول : « اللهم وانا عبدك وابن عبدك لا أملك لنفسى ضرا ولا نفعا » . ويتوسل بدعوات فخمة ، ويدعو للوزير وللجيوش بالنصر والتأليف ، وللعساكر بالظفر ، وعلى الكافرين المخالفين بالهلاك والقهر . ثم يختم بقوله : « اذكروا الله يذكركم » فيطلع اليه من زر عليه ويفكك ذلك التزرير ، وينزل القهقرى. فينزل الخليفة ويصير فى المحراب على الطراحات وحده اماما ، ويقف الوزير وقاضي القضاة صفا ومن ورائهما الاستاذون المحنكون ، والامراء المطوقون ، ورجال الدولة . فاذا سمع الوزير الخليفة أسمع القاضى ، فاسمع القاضى المؤذنين ، واسمع المؤذنون الناس .

هذا والجامع مشحون بالعالم للصلاة وراءه . فيقرأ ما هو مكتوب فى الستر الأيمن فى الركعة الأولى ، وما هو مكتوب فى الستر الأيسر فى الركعة الثانية ، وذلك على طريق التذكار خيفة الارتجاج . فاذا فرغ ، خرج الناس ، وركبوا أولا فأولا ، وعاد الخليفة طالبا القصر والوزير وراءه ، وضربت البوقات والطبول (١١٢) .

ومن أجمل وصف لاحتفالات صلاة الجمعة بعد ذلك ، ما دبجه يراع الأديب الفقيه، الرحالة الاندلسى ابن جبير ، فى أواخر القرن السادس الهجرى (١٢ م) ، سواء فى مصر على عهد صلاح الدين أم فى بغداد على عهد الخليفة الناصر .

ففى مساجد القاهرة الجامعة كان الخطيب يأتى لابسا الثياب السوداء حيث كان السواد شعار الدولة العباسية . « وصفة لباسه : بردة سوداء ، عليها طيلسان شرب أسود (أى غطاء الرأس الذى ينزل على الكتفين من حرير الشرب المصرى الأسود) ، وهو الذى يسمى بالمغرب « الاحرام » ، وعمامة سوداء ، متقلدا سيفا . وعند صعوده المنبر يضرب بنعل سيفه المنبر ، فى أول ارتقائه ، ضربة يسمع بها الحاضرين ، كأنها أيذان بالانصات ، وفى توسطه اخرى ، وفى انتهاء صعوده ثالثة . ثم يسلم على الحاضرين يمينا وشمالا ، ويقف بين رايتين سوداوين ، فيهما تجزيع بياض ، قد ركزتا فى أعلى المنبر » .

---

(١١٢) الخطط للمقريزى ، ج ٢ ص ٢٨١ .

أما عن الخطبـة « فيأخذ الخطيب فيهـاماخذ سنى ، يجمع فيها الدعاء للصحابة رضى الله عنهم ـ وللتابعين ، ومن سواهم ، ولامهات المؤمنين ، زوجـات النبى ـ صلى الله عليـه وسلم ـ ولعميه الكريمين حمزة والعباس رضى اللـه عنهما » . ومن حيـث الاسـلوب ، كان الخطيب « يلطف الوعظ » ، ويرقق التذكير ،حتى تخشع القلوب القاسية ، وتتفجر العيون الجامدة » .

واما الدعاء فى نهاية الخطبة ، فى ذلـك التاريخ ، فكان للامـام العباسى ـ بعـد ان انهى صلاح الدين خلافـة الفاطميين ـ ابى العباس أحمد الناصر لدين الله ... ثم لمحيى دولته ابى المظفر يوسف بن أيوب صلاح الدين ، ثم لأخيه ، ولى عهده ، أبى بكـر سـيف الدين (الملك العادل) (١١٣) .

وفى بغداد راى ابن جبير الخليفة الناصر فى دجلة ، أمام منظرته بالجانب الغربى ، وهـو يصعد فى زورقه نحو قصره بالجانب الشرقى ،فوصفه : « وهو فى فتاء من سنه ، أشقر اللحية صغيرها ، حسن الشكل ، جميل المنظر ، أبيض اللون ، معتدل القامة ، رائق الرواء ، سنه نحو الخمس وعشرين سنة » .

وكان الخليفـة يرتدى الثـوب الابيض المفصل فى شبه قباء ، والمزركش برسوم الذهب. اما غطاء الراس فالقلنسوة المذهبة ، المطوقـة بالوبر الأسود الغالى الثمن ، مما يلبسه الملوك : كفراء الفنك ، وما هو اشرف واقيم . والخليفة كان يتزيا بهذا الزى التركى الطراز ، للتمـويه واخفاء شخصيته ، « ولكن الشمس لا تخفى وان سترت » كما يقـول ابن جبير الذى أبصر الخليفة مرة أخرى فى اليوم التالى ، وهو يتطلع من منظرته بالشط الغربى » (١١٤) .

وبعد حوالى ١٥٠ (مائة وخمسين) سنة يصف ابن بطوطة (سنة ٧٢٦ هـ) رسوم خطبة الجمعة فى البيت الحرام بمكة ، على عهد الملك الناصر ، سلطان مصر المملوكى ، وهى تقريبـا على نفس رسم خطبة الجمعة فى القاهرة أيـام صلاح الدين .

ففى يوم الجمعة كان المنبر يلصق الى صفح (واجهة) الكعبة ، بين الحجر الأسود والركن العراقى ، مقابل المقام الكريم (مقام براهيم) . ويأتى الخطيب لابسا السواد ـ من كسوة الملك الناصر ـ وهو يتهادى بين رايتين سوداوين ، وبين يديه أحد القومة فى يديه الفرقعة (شبه السوط) يضرب بها فى الهواء تنبيها الى حضور الخطيب . وعند الاقتـراب من المنبـر يقبل الخطيب الحجر الاسود ، ويدعـو عنده . ثم يقصد المنبر ، ورئيس المؤذنين بين يديه لابسا السواد هو الآخر ، على عاتقه السيف .

وتركز الرايتان على جانبى المنبر . وعندما يبدأ الخطيب فى صعود درج المنبر يقلده المؤذن السيف ، فيضرب بنصله ضربة فى الدرج يسمعها الحاضرين ثم يضرب فى الدرج الثـانى ضربة

---

(١١٣) انظر رحلة ابن جبير ، ص ١٩ ـ ٢٠

(١١٤) نفس المصدر ، ص ٢١٤ .

ثم فى الثالثة أخرى . وعندما يصل الى أعلى الدرجات يضرب ضربة رابعة ، ويقف داعيا بدعاء خفى ، ثم يقبل على الناس فيسلم عن يمينه وشماله ، ويرد عليه الناس ثم يقعد . وعندئذ يؤذن المؤذنون فى أعلى قبة زمزم فى حين واحد . فاذا فرغ الأذان خطب الخطيب خطبة يكثر بها من الصلاة على النبى (صلعم) ، وعلى آله ، ويترضى عن الخلفاء الاربعة وعن سائر الصحابة . واخيرا يدعو الى الملك الناصر (سلطان مصر) والسلطان نور الدين على بن رسول (سلطان اليمن) ثم للشريفين أميرى مكة : سيف الدين وأسد الدين (من بنى قتادة) .

وعند الفراغ من الصلاة ينصرف الخطيب والرايتان عن يمينه وشماله ، والفرقعة أمامه اشعارا بانقضاء الصلاة . ثم يعاد المنبر الى مكانه الكريم (١١٥) .

مجالس الوعظ والتذكير : مجلس الخجندى فى المدينة :

ومما شاع فى ذلك العصر : مجالس الوعظ والتذكير التى يعقدها مشاهير الفقهاء ، والتى كان الناس يحتفلون بها احتفالا عظيما فى المساجد الجامعة ، فى : الحرمين الشريفين او فى عاصمة الخلافة بغداد أو فى غيرها . ومن تلك المجالس ما شاهده ابن جبير ووصفه وصفا رائعا ، فى المدينة المنورة ثم فى بغداد ــ حيث كان الوعظ يلقى اهتمام الجميع ، من : عامة الناس الى الخليفة الناصر وأهل قصره .

ففى ليلة الجمعة السابع من المحرم (سنة ٧٢٦ هـ) عقد رئيس الشافعية صدر الدين الاصبهاني ، وهو محمد بن عبد اللطيف الخجندى ، الملقب برئيس العلماء ، مجلس وعظ فى المسجد النبوى . وقد بدأ المجلس بأن صعد الخجندى الكرسى الذى كان قد اعد له بازاء الروضة المقدسة ، بينما اصطف قراؤه الذين حضروا معه أمامه ، فابتدروا (فى شبه جوقة) قراءة القرآن : « بنغمات عجيبة ، وتلاحين مطربة مشجية ، وهو يلحظ الروضة المقدسة فيعلن بالبكاء » . واذا كان رئيس العلماء قد بدأ خطبته باللغة العربية ، فانه عندما اخذ فى وعظ الحاضرين استخدم اللسانين العربي والفارسي . وفى اثناء الوعظ كان العالم الخراساني يشير ما بين الفينة والاخرى الى الروضة الشريفة ، ويردد هذا البيت من الشعر :

هاتيك روضته تفوح نسيما ... صلوا عليه وسلموا تسليما

وتمادى رئيس الشافعية الاصفهانى فى وعظه الى أن أطار نفوس الاعاجم خشية ورقة ، فتهافتوا عليه ، وهم يعلنون التوبة وقد طاشت ألبابهم ، وذهلت عقولهم . وكان اعلان التوبة يتمثل فى جز النواصى أى قصر شعر مقدم الراس : اعلانا عن الخضوع والتذلل ــ تماما كما كان يفعل العرب قديما عندما يأسرون الرجل الشريف ، فيكتفون منه بقص شعر رأسه قبل اطلاق سراحه ، مما يفهم منه أن العرب قديما لم يكونوا يتعممون . والمهم ان المنفعلين بالوعظ من العجم كانو يلقون برؤوسهم بين يدى الشيخ فيجز نواصيها بالمقص واحدة بعد أخرى ،

---

(١١٥) رحلة ابن بطوطة ، ص ٩٩ ــ ١٠٠

ويخلع عمامته ليكسو بها رأس الذى يجز ناصيته تكريما . وهنا يسرع بعض الحاضرين ليضع عمامته على رأس الشيخ . وهكذا تتوالى عملية قص الشعر وتبادل العمام مرات ومرات خلال الجلسة ، وسط دهشة الحاضرين وذهولهم .

وقبل ان ينهى الخطيب الخبير فى اثارة مشاعر مستمعيه ، جلسة وعظه ، قال للحاضرين : انه تكلم ليلة بالحرم المكى قبل هذه الليلة ، وانه لا بد للواعظ من كدية (مكافاة او هدية) ، « وأنا أسألكم حاجة ان ضمنتوها لى ، أرقت لكم ماء وجهى » . وأعلن الجميع شاهقين، استعدادهم لتلبية حاجته، فقال الداعية المدرب على كسب قلوب جماهير المؤمنين : « حاجتى أن تكشفوا رؤوسكم ، وتبسطوا أيديكم ، ضارعين لهذا النبى الكريم ، فى أن يرضى عنى، ويسترنى الله عز وجل لى » . واخذ الرجل فى تعداد ذنوبه والاعتراف بخطاياه حتى اطار الناس عمائمهم ، وبسطوا ايديهم للنبى (صلعم) داعين له ، باكين متضرعين .

ويختم ابن جبير مجلس الوعظ العجيب فى الحرم النبوى الشريف ، قائلا : « فما رأيت ليلة اكثر دموعا ، ولا أعظم خشوعا، من تلك الليلة » . وهو يشير الى أن الخانون بنت الامير مسعود كانت بين الحاضرين ، وانها كانت تستمع الى وعظ صدر الدين وقد ازيل عنها الستر ، مما سمح للرحالة الاندلسى الدقيق الملاحظة بأن يمعن النظر فيها ، وهى وسط خدمها وكرائمها، متلفعة بردائها ، ويقول : « فعاينا من أمرها فى الشهرة الملوكية عجبا » (١١٦) .

الهبات والنذور فى صلاة الجمعة فى المسجد النبوى :

واذا كان ان جبير قد اخذته الدهشة والعجب من مجلس الوعظ ليلة الجمعة ، فان ما عاينه فى صلاة الجمعة نهارا فى نفس المسجد النبوى ، من استغلال لخطيب للصلاة ، وطلبه الكدية (المكافاة) العينية — هذه المرة — من المصلين، قد أثار فيه شعور السخط والاشمئزاز، وزاد من خشيته على الاسلام الصحيح فى تلك الأصقاع المشرقية ، حيث راى من البدع ما لم ير له مثيلا فى بلاد الموحدين بالمغرب والاندلس .

فلقد طالت جلسة الخطيب بين الخطبتين على غير العادة ، وذلك بسبب انتشار عدد من الخدمة من أعوان الخطيب فى الجامع، يخترقون الصفوف ويتخطون الرقاب ، وهم يجمعون الهبات (الكدية) من الحاضرين ، وخاصة الاعاجم الذين كان منهم من اعد للأمر عدته ، كما يسجل رحالتنا الذى لا تفوته شاردة ولاواردة . « فمنهم من يطرح الثوب النفيس ، ومنهم من يخرج الشقة الغالية من الحرير فيعطيها ، وقد اعدها لذلك . ومنهم من يخلع عمامته فينبذها ، ومنهم من يتجرد عن برده فيلقى بها » . ومن الفقراء من كان يقدم القطعة (الفضلة) من الخادم ، أو يدفع ببعض النقود ، التى كانت تصل الى الدينار والدينارين . اما النساء فمنهن من كانت تطرح خلخالها ، ومن كانت تخرج خاتمها فتلقيه .

---

(١١٦) رحلة ابن جبير ، ص ١٨٦ — ١٨٧ .

كل ذلـك والخطيب يلحظ بعين النهـم عملية الاستجداء المخزية ، وابن جبير يتململ ضجرا ، ويخشى ان الوقت ينقضى ، والصـلاة تفوت (١١٧) .

الوعظ والتـذكير فى بغداد : مجلس القزويني رئيس الشافعية :

ولقد أعاد وعاظ بغداد من كبار المشايخ والفقهاء الى ابن جبير ثقته فى المشرق من جديد ، وفى نفسه ، بعد أن كان خطيب الجمعة قـد زعزعها فى المسجد النبوى بما جمعه من المـال والمتاع اثناء الصلاة ، وبعدما صـدم رحالتنا الشديد التدين من احوال اهـل بغداد الذين وصفهم بالتصنع والتكبـر والرياء ، وبأنهـم لا يرعون حقـا للغريب ، ولا يغيرون منكرا فى ذات الله . ففقهاء بغداد من المحدثين والوعاظ المذكرين لهـم « فى طريقـة الوعظ والتذكير ، ومداومة التنبيه والتبصير ، والمثابرة على الانذار والتحذير ، مقامات تستنزل لهم (لأهل بغداد) من رحمة الله تعالى ما يحط كثيرا من أوزارهم ، ويسحب ذيل العفو عن سوء آثارهم ... » .

وابن جبير ينص على أن مجالس الوعظ فى بغداد كانت جارية على مدار ايام الاسبوع ، مما يفهم منـه ان العصر كان عصر الوعظ والتذكير ، وان ذلك قد يكون رد فعل من جانب فقهاء أهل السنة على حركة التصـوف التى كانت قـد انتشرت فى كل ارجاء العالم الاسلامى وقتئذ ، حتى أصبحت وكأنها المظهر الحى للاسلام ، أو المذهب الدارج لعامة الناس مما نرجو ان يكون موضوعا خاصا نعود اليه فى المدينة الاسلاميـة مرة اخرى .

وأول من شاهده ابن جبـير من وعـاظ بغداد ، هو الشيخ الامام رضى الدين القزويني ، رئيس الشافعية هناك ولقيه المدرسة النظامية ، حيث كان مجلسه اثر صلاة العصر مـن يوم الجمعة الخامس لشهر صفر . وما يلفت النظر فى تلك المجالس هو التراتيب التى كانت تصاحب عقدها ، والتى صارت رسوما لا يحسن التخلى عنها . فبينما يصعد الامام القزوينى المنبر ، كان القراء يصطفون أمامـه على الكراسى التى وضعت لذلك ، « وأخذوا فى القراءة ، فشوقوا وشوقوا ، وأتوا بتلاحين معجبة ، ونغمات محرجة مطربة » . وبعد الخطبة بدأ توجيه الاسئلة الـى الخطيب العـالم ، وذلك عن طـريق البطاقات المكتوبة التى كانت تدفع اليه فيجمعها فى يده ، ويجاوب على كل واحدة منها .

وقـرب نهايـة المجلس : « سرت حميا وعظـه الى النفوس حتى أطارتهـا خشـوعا ، وفجرتها دموعا . وبادر التائبون اليه سقوطا على يده ووقـوعا . وهكذا بدأ جـز النواصى ، وتوزيع البركة على الراغبين (١١٨) ، كما شاهدنا قبل ذلك فى المسجد النبوى فى المدنية .

---

(١١٧) نفس المصدر ، ص ١٨٨ .

(١١٨) انظر رحلة ابن بطوطة ، ص ٢٠٥ ــ ٢٠٦ .

راى فى قراءة القرآن على طريقة التلحين :

وتعدد القراء هنا ، كما فى المدينة ، يعتبر تجديدا فى القراءة وفن تلاوة القرآن مما لفت أنظار بعض الباحثين المحدثين الى انه ربمـا كان تأثيرا من تأثيرات الزرادشتية الفارسية القديمة. ففى ذلك يقول علي مزهرى ، فى كتابـه عن « الحياة اليومية للمسلمين فى العصر الوسيط ، من : القرن العاشر الى القرن الثالث عشر » ، انه منذ القرن العاشر الميلادى (٤ هـ) أدخل : « التنغيم » فى الاذان واصبح سـنة دارجـة ، وزيد فى عدد المؤذنين الذين كانوا يرفعون الأذان « ملحنا » بالأصوات المجتمعة فى شكل «كورس» (جوقة) . وفى ايران الشرقية ، جرت العادة على جمع المقرئين على الكراسى امام المنبـر ، وانتشرت عادة قـراءة القرآن منغمة ، وكذلك الصلاة ، بسرعة كبيرة . وكما كان يفعل كهنة المجوس من قبل ، من ترتيل الجاثا (Gatha) وهى أنشودة زرداشت ، خمس مرات فى اليوم ، صارت الصلوات الخمس مناسبة للترتيل المنغم واللحن ، على طريقة الزند ـ بستاه أى كتاب زرداشت (البستاه : Avesta) وتفسيره (الزند : Zend) وكذلك الحـال بالنسـبة للصلاة التى كان بها ، فى أول الأمر ، نوع من البساطة والخشونة ، اذ بدات تشبه الاحتفالات الدينية فى المعابد البوذية وبيوت النار المجوسية ، وهو الأمر الذى أثار دهشـة عـرب اسبانيا وافريقية من زوار المشرق (١١٩) .

والذى نلاحظه هو أن المؤلف ينسب خطا الى ابن جبير انه قال بهذه المناسبة (اى مناسبة القراءة المنغمة الملحنة) : « انه لا اسـلام ببلاد المشرق » . والحقيقة ان ابن جبـير كان مبهورا بسماع القرآن بأصوات الغناء ، فى غـاية من الانسجام والراحة ، اما الذى كان يشكو منـه فهو التفتيش الجمركى (فى الديوان) الى جانب المكوس فى مصر . ثم انه عندما عاين نفس الشىء فى جدة ، لم يستطع كبت غضبه فقال فى أكثر من مناسبة اشياء ، مثل : « واكثر هذه الجهات الحجازية وسواها فرق وشيع لا دين لهم ... ، وهم يعتقدون فى الحاج ما لا يعتقده اهل الذمة » . ومثل : « انه لا اسلام الا ببلاد المغرب ... وماسوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقة فاهـواء وبدع ، وفرق ضالة وشيع ، الا من عصم الله عز وجل من أهلها . كما انه لا عدل ولا حق ولا دين ، على وجهه الا عند الموحدين ـ اعزهم الله ـ فهم آخر ائمة العدل فى الزمان . وكل من سواهم من الملوك فى هـذا الأوان فعلى غـير الطريقة ، يعشرون تجار المسلمين كأنهم اهـل ذمة لديهم ، ويستجلبون اموالهم بكل حيلة وسـبب .... اللهم هذا السلطان العادل صلاح الدين ، الذى ذكرنا سيرته ومناقبه .... » . بل وبلغ به الغضب الى حد التصريح بأن من يعتقد من فقهاء الاندلس اسقاط فريضة الحج عنهم ، فاعتقاده صحيح لهذا السبب ، وبما يصنع بالحاج مما لا يرتضيه الله عز وجل (١٢٠) .

---

(١١٩) انظر على مزاهرى ، الحياة اليومية للمسلمين .. (بالفرنسية) ، ص ١٩ .

(١٢٠) رحلة ابن جبير ، ص ٥١ ـ ٥٣ .

وغير ذلك فان على مزاهرى لا يشير الىمصدر معلوماته عن اناشيد الزرادشتية ، مما يدعو الى النظر بشيء من الريبة الى تلك المقارنةالغريبة ، وان كنا لا نرى بأسا فى ان يكون ابن الجوزى ، فى كتابه « تلبيس ابليس » هو المصدرالذى يشير الى ما يمكن ان يكون فى ايقاد النيران الكثيرة ليلة ختمة القرآن ، منالتشبه بالمجوس ، وان كان ذلك يأتي عند ابن الجوزي بطريقة عابرة (١٢١) . وشبيه بذلكما يسم به بعض المذاهب الاسلامية بالثنوية كالقدرية (١٢٢) ، اي بأنها تعتقد فى مبدايالخير والشر على اساس أنهما أصل الوجود ، وهو ما تقول به المانوية : أصل حركات الزندقةفى المسيحية والاسلام .

ومن هذا المنطلق يشير على مزاهري الىمقالة ابن حزم التي يصف فيها القرامطة والفاطميين بأنهم ثنوية ، بسبب استخدامهملتأويل القرآن ، وقولهم ان لكل شيء ظاهر وباطن ، وهو الامر الشائع عند الشيعة الذييعرفون عند أهل السنة بالباطنية . وهو لذلك يريد ان يجعلهم « مانوية » الاسلام (١٢٣) .ولا بأس من ان نشير هنا الى ان صاحب كتاب الحياة اليومية للمسلمين يريد ان يخرج مندراسته بأن كثيرا من عناصر الحضارة الاسلامية متأثرة بشكل مباشر بالحضارات الشرقيةالسابقة على الاسلام،سواء كانت ثنوية فارسية، او سنسكريتية هندية ، او كونفوشيوسبيةصينية . وفى ذلك يقول ان الخوارج اصلهم من جزيرة « خارج » الفارسية ، وان الصوفية هيتحوير لكلمة « صوبحية » السنسكريتية الاصل والتي تعني الفردوس أي مدينة السلطانالسماوي ، وان الالقاب الاسلامية المنسوبة الى الدين ، مثل : مجد الدين ومحيي الدين وصلاحالدين هي من التقاليد الصينية الايرانية (١٢٤).

أما عن قراءة القرآن بالحان التي رأى أنهامن تأثيرات الزرادشتية ، فان الذي كان يعارضها وقتئذ ، هو فقيه بغداد فى ذلك العصر:الامام ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (٥٠٨ ـ ٥٩٦ هـ) . فهو يشير الى بدءالاختلاف فيها منذ أيام ائمة السنة الاوائل . فبينما كان الشافعي يجيزها ، ويقول ، « لا بأسبقراءة الالحان وتحسين الصوت » ، كان ابن حنبل ومن ذهب مذهبه ـ ومنهم ابن الجوزي ـيكرهونها . وهو يعلق على موقف الشافعي ، مذكرا بأنهم كانوا فى زمانه يلحنون يسيرا ، أماعن قراء عصره « فقد صيروا ذلك على قانون الاغاني ، وكلما قرب ذلك من مشابهة الغناءزادت كراهته .

ولم يكن التلحين وحده هو آفة القراءةالوحيدة على عهد ابن الجوزي . فقد كان يرى فى الاشتغال بالشاذ منها آفة أخرى لا هدف منهاالا طلب الشهرة ، وجلب مديح الناس . وهو يعترض أيضا على ما كان يجري من العجلة فىالقراءة ، ومحاولة ختم القرآن بطريقة آلية

---

(١٢١) تلبيس ابليس ، ص ١١٢ .

(١٢٢) نفس المصدر ، ص ٢٠ .

(١٢٣ (انظر الحياة اليومية .. ، ص ١٤ .

(١٢٤) نفس المرجع ، ص ١٠ ، ١١ ، ٤٥ ، ٩٦ .

بأسرع وقت . فقد عاين بنفسه من « كان يجمع الناس ، ويقيم شخصا ، ويقرأ فى النهار الطويل ثلاث ختمات . فان قصر عيب ، وان أتم مدح . وتجمتع العوام لذلك ويحسنونه » . وهو يرى أن كل ذلك من تلبيس ابليس الذي يريهم ان فى كثرة القراءة ثوابا . والقراءة تنبغى ان تكون على تمهل ، كما تنبغي ان تكون لله تعالى، لا للتحسين بها . (٢٥)

مجلس وعظ ابن الجوزي فى بغداد :

هكذا ، وعلى عكس ما كنا نتوقع ، فان مجلس وعظ شيخنا الحنبلى ابن الجوزى الذى كان يقيمه صباح كل يوم سبت ازاء داره بالجانب الشرقي من بغداد ، على شاطىء دجلة ، غير بعيد من قصور الخلافة ، لم يكن يقل فخامة عن مجالس رؤساء الشافعية من شيوخ خراسان ، ممن حضرنا مجالسهم فى مكة والمدينة او فى بغداد ـ ان لم يكن أحفل وأجل .

فقد جرى الرسم المعتاد من بدء قراءة القرآن اثر صعود ، على المنبر . وهنا يعدد ابن جبير أكثر من عشرين قارئا ، كان على كل اثنين منهم او ثلاثة قراءة آية : « يتلونها على نسق بتطريب وتشويق . فاذا فرغوا ، تلت طائفة اخرى على عددهم آية ثانية . ولا يزالون يتناوبون آيات من سور مختلفات ، الى ان يتكاملوا قراءة ، وقد أتوا بآيات مشتبهات ، لا يكاد المتقد الخاطر يحصيها عددا أو يسميها نسقا » .

وعلى نسق تسلسل الآيات المقروءة ، دون تقديم او تأخير ، كانت تدور الخطبة ثم يكملها على قافية آخر آية منها .

وبذلك لم يكتف صاحب كتاب تلبيس ابليس الذي خصصه لنقد البدع والمبتدعين ، بأن يصطف امام منبره عشرون قارئا واكثر ، ينشدون القرآن بأصوات الجماعة ، وبقراءة التلحين والتطريب والتشويق ، بل انه يربط موضوع الخطبة بقراءة جماعة المنشدين بطريقة فذة ، جعلت الرحالة الاندلسي يتذكر قوله تعالى : « أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون » ، و « ان هذا لهو الفضل المبين » .

وبعد الخطبة تنهال عليه المسائل فى القرقاع ، فيجاوب بأسرع من طرفة عين . وكانت تلك الاجابات تشغل معظم وقت المجلس . اما ما يلحق بها من الوعظ والآيات البينات ، فقد « طارت لها القلوب اشتياقا ، وذابت بها الانفس احتراما ، الى أن علا الضجيج وتردد بشهقاته النشيج ، واعلن التائبون بالصياح ، وتساقطوا عليه تساقط الفراش على المصباح ، كل يلقي ناصيته بيده فيجزها ، ويمسح على رأسه داعيا له ، ومنهم من يغشى عليه فيرفع فى الاذرع اليه » .

ويختم ابن جبير وصفه قائلا : « فشاهدنا هو لا يملأ النفوس انابة وندامة ، ويذكرها هول يوم القيامة ، فلو لم نركب ثبج البحر ، ونعتسف مفازات الفقر ، الا لمشاهدة مجلس من مجالس

---

(١٢٥) انظر تلبيس ابليس ، ص ١١٢ ـ ١١٤ .

(١٢٦) رحلة ابن جبير ، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨ .

هذا الرجل ، لكانت الصفقة الرابحة ، والوجهةالمفلحة الناجحة ، والحمد لله ان من بلقاء مــن يشهد الجمادات بفضله ، ويضيق الوجود عن مثله (١٢٦)

هذا ، وكان الرسم يقضي أيضا بانشاداشعار من النسيب : « مبرحة التشويق ، بديعة الترقيق ، تشعل القلوب وجدا ، ويعود موضعهاالنسيبي زهدا » . مثل :

أيـن فــؤادي اذابــه الوجــد وأيــن قلبــي فمــا صحـا بعـد

وكان الواعظ الخبير باثــارة مشــاعرالجماهير الدينية ، يردد الشعر والانفعال قد اثر فيه هو الآخر ، وفجأة ينزل عن المنبر ــ خشيةالافحام ــ دهشا عجلا ، « وقد اطــار القلوب وجلا ، وترك الناس على أحر مــن الجمــر ،يشيعونه بالمدامع الحمر ، فمن ملن بالانتحاب ، ومن متعفر بالتراب ... » . وهذا مما شاهدهابن جبير فى مجلس ابن الجوزي الذي كان يعقد صباح الخميس فى ساحة قصور الخليفة ، حتىيتمكن امير المؤمنين والسيدة والدته ومن حضر من الحرم ، من سماع الخطبة والوعظ المثيــر(١٢٧) .

وبذلك تكون رسوم مجالس الوعظ قــداستقرت حسبما ادت نواميس تطــور الحيــاة الدينية فى المشرق الاسلامي فى أواخــر القــرنالسادس المهجري (١٢م٠) . فالمنشدون يقرأون القرآن بأصوات الجماعة (الكورس) وبقرءاةالالحان والتطريب (الاوركستر) . وموضوع الحديث هو اهتمامات الحاضرين فى حياتهــمالبومية مما يقدم للشيخ مدونا فى الرقاع ، اما خاتمة الحفل الديني المذهل ، فهي : مأساويــةبحكم الضرورة ، وهي من هذا الوجه تجــدد أعمال التوابين من الشيعة او تكرس اعمــالالملامتية من الصوفية ــ وكل ذلك فى حظيرة اهل السنة ، وتحت رايات الخلافة العباسية .

النساء ومجالس الوعظ فى شيراز :

أما الجديد فى مجالس الوعظ مما يصفهابن بطوطة بعد حوالي ١٥٠ (مائة وخمسين) سنة ، فكانفىمدينة شيراز التي تكاد تبز دمشقفى حسن أسواقها وبساتينها وانهارها وحســن صورة ساكنيها،ومسجد شيراز الاعظم والمسمىبالمسجد العتيق هو « اكبر المساجد ساحــة وأحسنها بناء ، وصحنه متسع مفروش بالمرمر،ويغسل فى أوان الحر كل ليلة ، ويجتمع فيــه كبار أهل المدينة كل عشية ويصلــون المغــربوالعشاء » .

وأهل شيراز ــ كما رآهــم الرحالــةالمغربي ــ هم أهل صــلاح وديــن وعفــاف ، وخصوصا نساؤها . فالشيرازيات « يلبســن الخفاف ، ويخرجن ملتحفات متبرقعات فلا يظهر منهن شيء ، ولهن الصدقات والايثار » . أماما اثار تعجب ابن بطوطة فهو : اجتماعهن لسماع الواعظ فى كل يوم اثنــين وخميس وجمعــة ،بالجامع الاعظم . « فربما اجتمع منهــن الالف

(١٢٧)نفس المصدر ، ص ٢٠٨ ــ ٢٠٩ .

والالفان بأيديهن المراوح ، يروحن بها عن انفسهن من شدة الحر » . وهو يختم تقريره هذا قائلا : انه لم ير اجتماع النساء في مثل هـذه الاعداد الكبيرة في اي بلد من البلاد التي زارها — وهي كثيرة (١٢٨) .

مجلس وعظ ابن تيمية بدمشق ، وشبهة التجسيم :

اما عن خليفة ابن الجوزي في رئاسة الحنابلة في دمشق على أيام ابن بطوطة ، فهو ابن تيمية الذي يصفه بانه من كبار الفقهاء الحنابلة بالشام ، وانه كان معظما من اهل دمشق اشد التعظيم ، حيث كانت له مكانة كبيرة في الوعظ والتذكير ، وانه يتكلم في فنون العلم المختلفة . ويروي رحالتنا ما أنكره الفقهاء من كلامه وكيف انتهى امره الى المحاكمة في القاهرة والسجن ، حيث قضى عدة اعوام ، ولم يطلق سراحه الا بعد استرحام تقدمت به والدته الى الملك الناصر ، فعاد الى دمشق . (١٢٩)

ويقرر ابن بطوطة — الذي يرى ان في عقل الفقيه الكبير شيئا — ان ابن تيمية وقع مرة ثانية في مثل ما سبق ، مما أنكره الفقهاء . وهـو يقول : « وكنت اذ ذاك بدمشق فحضرته يوم الجمعة ، وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم . فكان من جملة كلامه ، ان قال : ان الله ينزل الى سماء الدنيا كنزولي هذا . ونزل درجة من درج المنبر ، فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء ، وانكر ما تكلم به » . وكانت النتيجة ان قامت العامة الى الفقيه المعترض وضربوه ضربا مبرحا بالايدي والنعال . وكان مما زاد في سخطهم على الفقيه ابن الزهراء انه ظهر — عندما سقطت عمامته — ان على راسه شاشية حرير ، فانكروا عليه لباسها ، واحتملوه الى دار عز الدين ابن مسلم ، قاضي الحنابلة ، فأمر بسجنه ، وعزره بعد ذلك .

وكان رد الفعل قويا عند فقهاء المالكية والشافعية الذين انكروا ما كان من تعزير ابن الزهراء — بسبب لبس طاقية الحرير الهينة الامر — فرفعوا القضية برمتها الى ملك الامراء بدمشق ، وهو سيف الدين تنكيز الذي عرف بالخير والصلاح . وكتب القائد المسئول عن دمشق الى الملك الناصر ، بالقاهرة بكل ذلك ، وكتب عقدا شرعيا على ابن تيمية بامور لم يوافق عليها الفقهاء في الفتوى . من ذلك : ما كان يفتي به من ان المطلق بالثلاث في كلمة واحدة لا تلزمه الا طلقة واحدة ، وان المسافر الذي ينوي بسفره القبر الشريف — زاده الله طيبا — لا يقصر الصلاة ، الى غيرها . وهنا صدر أمر الملك الناصر بسجن رئيس الحنابلة ، في وقته من جديد بالقلعة ، وبقي ابن تيمية في سجن القلعة حتى مات . (١٣٠)

وهكذا كان ابن تيمية يثير في أوائل القرن الثامن الهجري (١٤م) ، قضية الصفات — صفات الله — التي كانت قد أثارت بدورها مسألة خلق القرآن في أوائل القرن الثالث الهجري (٩م) ،

---

(١٢٨) رحلة ابن بطوطة ، ص ١٢٧ .

(١٢٩) نفس المصدر ، ص ٥٧ .

(١٣٠) انظر رحلة ابن بطوطة ، ص ٥٨ .

وهي المسألة التي عارضها الامام احمد بن حنبل فكانت سببا فيما نزل به من المحنة . وبذلك يكون ابن تيمية قد اظهر من التشدد فى تطبيق الشرع ، ومن الالتزام بتفسير القرآن تفسيرا ظاهريا ، ما جعل كلا من الشافعية والمالكية يقفون ضده ـ باعتباره مجسما ، على ما تظن ، وهي التهمة التي كان يوجهها الموحدون فى بلاد المغرب الى خصومهم المالكية من المرابطين ، قبل ذلك بمائة عام .

التشيع : فى كنف الاسماعيلية القرمطية :

ولا شك ان هذا الصراع الذي كان يدور بين اتباع مذاهب اهل السنة هو الذي دعا بعض الباحثين الى تصنيف تلك المذاهب على اعتبارها احزانا سياسية، ما بين اليمين التقليدي واليسار المتحرر ، مما يعرف فى نظم الديمقراطيات الحديثة ، كما سبقت الاشارة . هذا كما نظموا كل مذاهب اهل السنة فى حزب يمين موحد ، فى مقابل حزب يسار موحد تمثله الشيعة بفرقها المعروفة ، من : كيسانية وزيدية واسماعيلية وامامية ، وهي التي تتراوح ـ بدورها ـ ما بين اليمين واليسار أي ما بين الاعتدال والتطرف .

واذا اعتبرنا التطرف والاعتدال نسبة الى جمهرة اهل السنة ، تكون الشيعية الزيدية ممثلة لحزب اليمين التقليدي ، من حيث انها اقرب فرق الشيعة الى السنة . فالزيدية تجعل الامامة انتخابية بين الفاطميين من العلويين (ابناء فاطمة) ، وبذلك لا تصر على عصمة الامام، كما أنها تجيز امامة المفضول مع وجود الافضل ، وبذلك تقرر شرعية خلافة ابي بكر وعمر ، على عكس بقية الشيعة ممن رفضوا هذا المبدأ ، وعرفوا بالرافضة .

أما الاسماعيلية ، ممن قالوا بالعصمة بل وغالوا فيها حتى ألهوا بعض الائمة ، كما هو الحال بالنسبة للحاكم الفاطمي ، فقد اصبحوا يمثلون حزب اليسار المتحرر . وهكذا اعتبرت الحركة القرمطية التي وجهت اهتماماتها نحو الاصلاح الاجتماعي فى اقليم الاحساء من الخليج، اول دولة علمانية فى الاسلام . وفى ذلك قيل انها جرت على سياسة يمكن ان تشبه بالشيوعية ، حيث كان على اهل المدينة ان يقدموا ناتج عملهم الى بيت المال ــ وان يأخذ كل واحد منهم على قدر حاجته واهله ، دون نظر الى دخله .

هذا ، كما عاشت مدينتهم بلا مسجد ولا صوم ولا حج حتى أنهم فى سنة ٣١٧هـ/٩٢٩م استباحوا بقيادة ابي الجنابي ، البيت الحرام ، وانتزعوا الحجر الاسود ، ولم يعيدوه الا بعد تدخل عبيد الله المهدي أول خلفاء الفاطميين فى المغرب .

هذا ، وان كان الحجر الاسود قد تعرض لاصابة اخرى فى سنة ٤١٣ هـ / ١٠٢٢ م عندما عمد احد الحجاج من المصريين ، ممن يظن انه من الجهال الذين استغواهم الخليفة الحاكم بأمر الله ، الى ضربه بدبوس كان فى يده فكسر قطعا منه . وعاجل الناس ذلك الرجل فقتلوه ثم اخذت القطع التي سقطت من الحجر ، وعجنت بالمسك واللك ، وحشيت بها المواضع التى ثقبت (١٣١) .

(١٣١) ميتز ، الحضارة الاسلامية ، ج ٢ ص ٦٤ .

بل ، وينسب الى الخليفة الحاكم ما هـواخطر من ذلك واعظم ، وذلك انه بمناسبة بنائه لجامعه الكبير الذى أصبح رابع المساجد فـىالفسطاط والقاهرة (بعد جامع عمرو وابنطولون والازهر) . فقد رأى ان ينقل جثمان النبـيالشريف الى جامعة الجديد ، واحتال لذلك ، فبذل الاموال لرجال من شيعته ، فمشوا الـىالمدينة فاشتروا دارا تلاصق مسجد رسـول الله صلى الله عليه وسلم ، وبذلوا فيها كثيرا ،واخذوا ذرع مابين الدار والقبر ، واحتفرواسربا عظيمة حتى كادوا أن يصلوا الى القبر المكرم ،فاطلع الله أهل المدينة على ذلك ، فقتلوا اولئك البغاة الفسقة ، ومثلوابهم ، وردموا ذلك الحفيربالحجارة ، وافرغوا عليها الرصاص ، فلا يطمع فى الوصول الى مثل ذلك طامع أبدا (١٣٢) .

ويرى البعض أن الحركة القرمطية كبرتواتسعت دائرة نشاطها فى كل المشرق الاسلامى حتى صار لها اعوانها فى كل المدن الكبرى . وفىذلك قيل ان صوفى بغداد الشهير ، وهومنصور ابن الحسين الحلاج ، الذى اتهـم بالشعـوذةوالزندقة واعدم فى بغداد فى أوائل القرن الرابع الهجرى (١٠م) ، كان من دعاتهم . (١٣٣) .

فى كنف الاسماعيلية الفاطمية :

وعلى عكس القرامطة احتفظ الفاطميونلحركتهم بطابعها السياسـى ، وظهـروا بمظـر المعتدلين حيث انهم جعلوا من الاسماعيلية مذهبارسميا ، فلم يعملوا على نشره بين عامة الشعب ، مكتفين بمطالبتهم بتفضيل آل على والبراءة ممنسواه . وفى ذلك يحكى أنه عندما أعلن القاضـى محمد بن عمر المروزي ، الغاء صلاة التراويح ،على انها مما سنه عمر بن الخطاب ، أتى اليه رجل محمق خليع فى جامع القيروان ، وقال له : « لقداطفت لنا ــ أصلحك الله ــ فى قطع قيام شهـر رمضان . فلو احتلت لنا فى ترك صيامه ، لكفيتنامؤونته كلها » فقال له المروزي : « اذهب عنى يا ملعون » ، وأمر بدفعه (١٣٤) . واذا كان البعضالمتحمسين للامام المهدى قد غالوا فى مديحه ، مثل الشاعر محمد البديل ، الذى قال فيه :

حـل برقـادة المسيح	جـل بهـا ادم ونـوح
حل بهـا أحمـد المصفى	جل بها الكبش والذبيح
حـل بهـا الله ذوالمعالى	وكل شىء سواه ريح(١٣٥

أو ما أنشده محمد بن هانيء الاندلسي فىالمعز لدين الله ، من الشعر حين يقول :

ماشئت لا ما شاءت الاقـدار	فاحكم فأنت الواحـد القهـار

---

(١٣٢) كتاب الاستبصار ، ص ٨٣ .

(١٣٣) انظر على مزاهرى ، الحياة اليوميـة للمسلمين ،ص ٩٨ ـ ٩٩ .

(١٣٤) ابن عذارى، البيان المغرب ، ج ١ ص ١٥١ ـ ١٥٢ .

(١٣٥) نفس المصدر ، ج ١ ص ١٦٠ .

فمن المعروف ان سياسة الدولة الفاطمية في مصركانت سياسة متزنة ، لاتعرف التعصب حتى يمكن فعلا وصفها بالتحرر .

فبدء الاحتفال بالاعياد الشيعية ، مما كان معروفا فى بغداد على عهد البويهيين ، وقبل وصول المعز الى القاهرة بعشر سنوات ، مثل عيدالغدير ، يرجع الفضل فيه الى جماعة من المصريين والمغاربة الذين قاموا بالدعاء فتبعهم قوم في ذلك . وهو الامر الذى أعجب المعز لدين الله ، « فكان هذا أول ما عمل بمصر » (١٣٦) .

ومثل هذا حدث فى سنة ٣٨٥ هـ على عهدالعزيز بن المعز ، عندما جلس القاضي محمد بن النعمان فى القصر لقراءة علوم ال البيت ، فتزاحم الناس ــ كما هي العادة فى مصر ــ فمات في الزحمة احد عشر رجلا ، فكفنهم العزيز بالله (١٣٧) . فكان الاحتفال بأعياد الفاطميين ، وكذلك بعلومهم أتى تلقائيا من جاب عامة أهل القاهرة من : مغاربةومصريين ــ دون ترتيب مسبق من جانب الدولة الفاطمية . وما يمكن أن ينسب بحق الى التسامح في احتفالات الفاطمين هو انهم سمحوابقلب الاعياد الدينية الى احتفالات شعبية تسعد الناس وتدخل البهجة الى القلوب ، بعد ان كانت اعيادا جنائزية تثير التعاسة والانقباض فى النفوس .

هذا ، كما انتهج الفاطميون سياسة التسامح ازاء أهل الذمة ، مما دعا عددا من رجال الدين منهم الى الدخول فى الاسلام ، ولا بأس ان يكون ذلك من الاسباب التي عجلت بما بداه القبط من ترك لغتهم ، واتخاذ العربية بدلا منها ، منذاواخر القرن الرابع الهجرى (١٠م) (١٣٨) .

ويظهر ذلك التسامح على عهد الخليفة العزيز فى تقريبه الشديد لوزيره اليهودى يعقوب بن كلس ، وكذلك لاطبائه من اليهود ، ثم لاصهاره المسيحيين ، الذين جعل منهم بطريرك بيت المقدس ومطران القاهرة . وفي ذلك قال الحسن بن بشرالدمشقى شعرا يعرض فيه بهذه الحالة ، ومنه:

تنصر فالتنصر دين حق	عليه زماننا هذا يدل
وقل بثلاثة عزوا وجلوا	وعطل ماسواهم فهو عطل
فيعقوب الوزير أب وهذا الـ	عزيز ابن وروح القدس فضل

وظل العزيز فى سياسة تقريب اليهود والنصارى ، فاستوزر عيسى بن نسطورس النصراني ، واستناب بالشام يهوديا اسمه منشا ، مما أثار مشاعر الناس ، فكتب أهل مصر رقعة وجعلوها فى يد صورة عملوها من الورق ، واقعدوا الصورة فى طريق العزيز والرقعة بيدها ، وفيها : بالذى أعز اليهود بمنشا ، والنصارى بعيسى بن نسطورس ، واذل المسلمين بك الا كشفت ظلامتي وتقول الرواية ان العزيز عندما رأى تلك البطاقة علم ماأريد ، فقبض على الرجلين وصادرهما(١٣٩)

---

(١٣٦) الخطط للمقريزى ، ج ١ ص ٣٨٩ .

(١٣٧) نفس المصدر ، ج ١ ص ٣٩٠ .

(١٣٨) ميتز ، الحضارة الاسلامية ... ، ج ١ ص ٥٨ ، ١٩٣

(١٣٩) نفس المرجع ، ج ١ ص ٩٤ ، ٩٦ .

اما الحاكم بأمر الله فقد سار على سياسة دينية غريبة جمعت المتناقضات من تقريب الوزراء من أهل الذمة ، والاستبداد باليهود والمسيحيين الذين أخذوا بلبس الغيار وحمل الصلبان وكرات الخشب الكبيرة فى الاعناق ، حتى لم يجد الكثيرون منهم ملجأ الا فى اعتناق الاسلام . وفي الوقت الذى كان الحاكم يمارس بنفسه أعمال الورع والزهد ، كان يستقبل انباء انتشار المذهب الدرزى فى بلاد الشام ، وهو المذهب الذى يدعو الى تقديس الحكم نفسه ، بالقبول والرضى (١٤٠) .

وعندما اختفى الحاكم أو « غاب » حسب المصطلح الشيعي ، سنة ٣٩٥ هـ ، سار ابنه الظاهر على سياسة مخالفة . وفى ذلك تقول الرواية : « انه شرب الخمر ، ورخص فيه للناس فى سماع الغناء ، شرب الفقاع (البوظة) ، واكل الملوخيا ، وجميع الاسماك . فاقبل الناس على اللهو » (١٤١) . وفى سنة ٤١٨ هـ ، عندما وقعت الهدنة مع الروم : « أذن لمن اظهر الاسلام فى أيام الحاكم ان يعود الى النصرانية ، فرجع اليها كثير منهم (١٤٢) ــ رغم ماهو معروف من عدم جواز الارتداد عن الاسلام .

وعلى عهد المستنصر (ابتداء من سنة ٤٢٧هـ) ، انتشرت الدعاية الفاطمية فى العراق . فرغم ما صدر فى بغداد ، سنة ٤٤٤ هـ ، من محاضر القدح فى نسب الخلفاء المصريين ، ونفيهم من الانتساب الى على بن ابي طالب ، فانه لم تأت سنة ٤٥٠ هـ ، حتى كان القائد التركي البساسيري يطرد الخليفة القائم العباسى ، ويخطب لبغداد وهكذا كادت الاسماعيلية الفاطمية تصبح المذهب الرسمى لبغداد ، لولا وصول السلاجقة برئاسة طغرلبك (١٤٣) .

ولاتكاد تتكرر هذه الحادثة بالنسبة لبغداد الا مرة أخرى ، ولكن بعد أكثر من قرنين ، وبعد سقوط العباسيين بين ايدى المغول وقيام دولة المغول فى فارس . فعندما أسلم السلطان محمد خد ابنده ، بمذهب الروافض ، كما ينص ابن بطوطه ، أى بمذهب الشيعة ، وذلك بناء على نصيحة أحد مستشاريه من المسلمين ، وهو الفقيه جمال الدين ، الذى قرر لدى الرجل الحديث عهد بالكفر ان على بن أبى طالب هو ابن عم الرسول وصهره ، وهو وريثه . وصدرت الكتب السلطانية بحمل الناس على « الرفض » الى كل من العراقين (العجمى والعربى) ، وفارس وآذربيجان ، وأصفهان وكرمان ، وخراسان . وامتنع أهل بغداد من اليسنة فى « باب الازج » ، وأكثرهم من الحنابلة ، وقالوا : لاسمع ولاطاعة ، وأتوا المسجد الجامع في يوم الجمعة ، ومعهم السلاح وبه رسول السلطان .

وعندما صعد الخطيب المنبر ، قاموا اليه « وحلفوا انه اذا غير الخطبة المعتادة : ان زاد فيها أو نقص منها ، فانهم قاتلوه ، وقاتلوا رسول الملك ، ومستسلمون بعد ذلك لما شاء الله » . فخاف الخطيب من القتل وخطب الخطبة المعتادة فلم يسقط اسماء الخلفاء وسائر الصحابة من

(١٤٠) نفس المرجع ، ج ٢ ص ٩٧ وما بعدها .

(١٤١) انظر الخطط للمقريزي ، ج ١ ص ٣٥٤ .

(١٤٢) نفس المصدر ، ج ١ ص ٣٥٥ .

(١٤٣) الخطط للمقريزي ، ج ١ ص ٣٥٦ .

الخطبة ، ويكتفي باسم علي ومن تبعه كعمان (رضي الله عنهم) . ومثل هذا فعل اهل شيراز واصفهان .

والذي يهم ابن بطوطة من كل ذلك هي الكرامة التي اظهرها قاضي شيراز : مجد الدين ، صاحب المدرسة المجدية ، الذي امر السلطان باحضاره اليه في مصيفه بقراباغ ، وبأن يرمى به الى الكلاب الوحشية التي عنده حتى تفترسه افتراسا ــ وهذا من اقسى ما يمكن ان يلقاه انسان من التعذيب . ولكن الكلاب عندما « ارسلت على القاضي ووصلت اليه بصبصت اليه ، وحركت اذنابها بين يديه ، ولم تهجم اليه بشيء ، مما اذهل السلطان الذي خرج ، لهول الامر ، حافي القدمين فكب على رجلى القاضي يقبلهما ، واخذ بيده ، وخلع عليه جميع ما كان عليه من الثياب ، وهي اعظم اكرامات السلطان عندهم .

وهكذا لم يكن من الغريب ان يرى ابن بطوطة رسول ملك العراق ابي سعيد عندما يصل الى حضرة الشيخ مجد الدين ، يبادر بنزع شاشبته عن رأسه (وهم يسمونها الكلا) ، ويقبل رجل الشيخ ، ويقعد بين يديه ممسكا اذن نفسه بيده وذلك حسب رسوم امراء التتر عند ملوكهم (١٤٤)

وبذلك حافظت بغداد على سنتها ، وكذلك الاقاليم الايرانية التي لم يغلب عليها التشيع الا فيما بعد ــ في العصر الصفوي .

وخلال خلافة المستنصر الفاطمي التي طالت الى ستين عاما ، عرفت الدولة الفاطمية والقاهرة ثلاثة احداث جليلة : احدها سياسي ، يتمثل في استبداد الوزراء ، واولهم امير الجيوش بدر الجمالي ، بالخلفاء . وثانيهما مذهبي يتلخص في الانشقاق الذي عرفته الاسماعيلية الفاطمية وظهور مذهب النزارية الحشيشية بمعرفة الحسن بن الصباح ، صاحب قلعة الموت في فارس . اما الثالث فهو ديني الصبغة ايضا ، ويتمثل في تشييد المشهد الحسيني في عسقلان حيث كانت رأس شهيد كربلاء ، التي نقلت بالمناسبة الى القاهرة حيث اقيم عليها اهم العتبات المقدسة في مصر ، منذ ذلك الحين .

الاثار المقدسة : من المشهد الحسيني الى المشهد العلوي :

ولعل ظاهرة انتشار الاثار المقدسة على طول البلاد الاسلامية وعرضها ، تمثل اهم مظاهر الاسلام الحي بسبب ما يمارس ازاءها من شعائر او طقوس تتمثل ، في : الطواف او اللمس او الاستلام اى التقبيل . هذا الى جانب تقديم الهدايا والنذور مع طلب الشفاعة او الشفاء من المرض أو فك الكروب ، وأمثالها ، الامر الذي يعتبر من اهم مظاهر التدين الشعبي .

والاثار المقدسة منها القديم مما يرجع الى عصور ما قبل الاسلام ، الى ادم ونوح وسائر الانبياء حتى موسى وعيسى ، ومنها الاسلامي العريق مما يوجد في الحرمين الشريفين في مكة والمدينة ، بل وما يوجد في غيرهما من البلدان من الاثار النبوية ، وكذلك اثار كبار الصحابة ، مما

---

(١٤٤) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ١٣٨ .

تعرف أصالته او مما يعتقد فى بركتــه ـ وهــي منتشرة فى كل مكان ، ما بين الهند والمغرب ؛ وهى مبجلة من الجميع ، من : سنة وشيعة .

وتأتى بعد ذلك الاثار الشيعية المقدسة ، ممايعرف بالعتبات المقدسة ، التى تنتشر فى كثير من الافاق : ما بين العراق ، حيث النجف الاشرف وكربلاء وكاظمة بغداد ، وايران ؛ حيث مشهد وقم والشام حيث ضريح راس الحسين ، ثم مصر : حيث مشهد الحسين ومشهد زين العابدين الـى جانب مشاهد السيدة سكينة والسيدة زينب ثم نفيسة ، وغيرهم من السادات .

واول آثار الفاطميين المقدسة فى مصر ، هي التربة المعزية ، فيها دفن المعز لدين الله اباءه الذين احضرهم فى توابيت معه من بلاد المغرب ، وهــم الامام المهدى عبيد الله ، وابنه القائم بأمر اللــه محمد ، وابنه الامام المنصور بنصر الله اسماعيل. واستقرت هذه التربة مدافنا يدفن فيه الخلفاء ؛ واولادهم ونساؤهم . وكانت تعرف ، كما يقول المقريزى ، بتربة الزعفران ـ وكان من جملتهـا ذلك الموضع الذى كان يعرف على عهــده باســم « خط الزراكشه العتيق » . وكمان رسم زيارتها من جانب الخليفة : كلما ركب بمظلة ، وعاد الى القصر فلا بد ان يدخل الى زيارة آبائه بهذه التربة وكذلك كان يفعل في كل يوم جمعة ، وفى كل من عيدى الفطر والاضحى . وكانت الصدقات توزع على مستحقيها فى كل مناسبة من تلك المناسبات .

وعلى عهد الفاطميين كانت العتبات المقدسة غنية بما يكرمها به الخلفاء والوزراء من الذخائر ؛ مما كان ينظر اليه غير المذهب بعين الفهم والطمع. فهذا ما حدث وقت الشدة علـى عهــد الخليفه المستنصر ، عندما طلب الاتراك من العسكر رواتبهم فماطلهم الخليفة ، فما كان منهم الا ان هجموا على التربة المدفون فيها أجداده ، فأخذوا ما فيهــا من قناديل الذهب وغيرها من الالات النفيسة ؛ مثل: المداخن (المباخر) والمجامر، وحلى المحاريب وغيرها مما بلغت قيمته خمسين الف دينارا .

وفى سنة ٥١٦ هـ عندما قبض على خمسة من دعاة النزارية ، من الحشاشين ، الذى كانوا قد حضروا من فارس بالاموال لشراء الاعوان ، وأمر الوزير (المأمون البطائحى) بقتلهم ، رفض الخليفة قبول ما كان معهم من المال ، وهو الفا دينار ، وامر بتفريقه فى عبيده من السودان . وبهذه المناسبة امر باحضار نظير هذا المبلغ من بيت المال ، وبأن يصاغ به اربعة قناديل : اثنان من ذهب ، واثنان من فضة ، وأن يحمل منها قنديل من ذهب واخر من فضة الى مشهد الحسين بثغر عسقلان ، وقنديل الى التربــة المقدسة ، تربة الائمة بالقصر . هذا ؛ كما أمر الوزير المأمون ، هو الاخر ، باطلاق الفى دينار من ماله ، على أن يصاغ بها قنديل ذهب وسلسلة فضة برسم المشهد العسقلانى ، كما يصاغ ذهب من فوق الفضة التى تكسو مصحف على بن أبى طالب المحفوظ بمسجد عمرو بن العاص العتيق بمصر .(١٤٥)

---

(١٤٥) الخطط للمقريزي ، ج ١ ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨ .

أما عن رأس الحسين فقد دفن ، بعــدنقله من عسقلان سنة ٥٤٨ هـ فى قصر الزمرد عند قبة الديلم بباب دهايز الخدمة ، فكان كلمن يدخل من العاملين فى القصر يقبل الارض امام القبر . وكان من الطبيعى ان يكون اهمالاحتفالات التى تقام بالمشهد هو يوم عاشوراء، يوم استشهاد الحسين . وفيه كانوا ينحــرون عند القبر الابل والبقر والغنم ، ويكثرون النوح والبكاء ، ويسبون من قتل الحسين ــ ولـمـيزالوا على ذلك حتى زالت دولتهم .

وعن اول احتفال بعاشوراء سنة ٣٦٣ هـعقب وصول المعز الى القاهرة ، فقد خرج فيه جماعة من الشيعة وانصارهم الى المشهدين :قبر كلثوم ونفيسة ، ومعهم عدد من فرسان المغاربة ورجالتهم ، بالنياحة والبكاء على الحسين(ع) ، وكسروا اوانى السقائين فى الاسواق ، وشققوا الروايا (قرب الماء) ، ونهبوا من فتحدكانه فى هذا اليوم من التجار . وهكذا اصبح تعطيل الاسواق سنة فى هذا اليوم ، وكذلكخــروج المنشدين الى الجامع الازهر (جــامع القاهرة) ، ونزولهم مجتمعين بالنوح والنشيدحيثكانوا يتكسبونبذلك مناصحابالحوانيت، قبل أن يؤمروا بعد ذلك النزول فى الصحراءاى فى جبانة القاهرة المعروفة بـ « القرافة » .

وبعد أن آل الامر الى صلاح الدين جعلبالمشهد الحسينى حلقــة تدريس ، وفقهــاء ، وفوضها للفقيه البهاء الدمشقى . وعندمال آلامر المشهد الى الوزير معين الدين حسين بن حمويه ، جمع من اوقافه ما تمكن به من توسيعمدرسة المشهد ، فبنى ايوان التدريس،ومساكن الفقهاء مــن المدرسين فى الطابق العلــوى مــنالمدرسة . وعلى عهد الملك الصالح احترقالمشهد بعد سنة ٦٤٠ هـ ، بسبب سقوط شعلة مناحد خزان الشمع ، ويرجع الفضل الى نائب الملك ، وهو الامير جمال الدين بن يعمر فــىالاجتهاد فى اطفاء ذلكالحريق، قبل انيستشرى ضرره .(١٤٦)

أما عن السماط اى المادبة الرسمية التىكانت تقام بمناسبة يوم عاشوراء ، فقد اختلفت عن اسمطة الاعياد الفاطمية التى كان يتفنن فيهافيما كان يقدم من الوان الاطعمة والحــلاوات ، وقصــور السكر وتماثيله . فالسماط المختصبعاشوراء ، وهو « سماط الحزن » على عهــد الافضل بن امير الجيوش ، كان يعبى فى غيرالمكان الجارى به العادة فى الاعياد . كما كانت لا تستخدم فيه طاولات الخشب المدورة ، بلسفر الادم (الجــلد) الكبــيرة ، على الارض مباشرة ، دون مرافع النحاس . وكانت اصنافالمشهيــات جميعــا مــن الاجبــان والسلائط والمخللات الموضوعة فى صحون الخزف المعروفةبالزبادى . وجميع الخبز من الشعير دون غيره. اما الاطباق الرئيسية فكانت من العدس الاسود، العدس المصفى . وفى الختام تقدم صحونعسل النحل ، كحلو ، ليس الا(١٤٧) .

(١٤٦) انظر الخطط للمقريزي ، ج ١ ص ٤٢٧ ــ ٤٢٨ ، ٤٣٠ ــ ٤٣٩ .

(١٤٧) نفس المصدر ، ج ١ ص ٤٣١ ، وانظر ايضا ص٤٩٠ .

وعلى عهد الايوبيين انقلب عاشوراء من يوم حزن الى يوم فرح وسرور ، يوسع فيه الناس على عيالهم ، ويتبسطون فى المطاعم ، ويصنعون الحلاوات، ويتخذون الاوانى الجديدة، ويكتحلون ، ويدخلون الحمام ، جريا على عادة اهل الشام التى كان سنها لهم الحجاج فى ايام عبد الملك ، نكاية فى شيعة على بن ابى طالب كرم الله وجهه .(١٤٨)

هذا عن المشهد الحسينى بالقاهرة ، اما عن مشهد الامام على بالنجف فقد دخله ابن بطوطة سنة ٧٢٦ هـ، من الباب الرئيسى المعروف بباب الحضرة ، وهو يؤدى الى مدرسة عظيمة يسكنها الطلبة والصوفية من الشيعة . وكان الرسم فيها ان لكل وارد عليها ضيافة ثلاثة ايام من الخبز واللحم والتمر فى اليوم . ومن المدرسة كان الدخول الى باب القبة حيث الروضة المقدسة. وعلى الباب كان يقف الحجاب والنقباء والطواشية ، وهم على اهبة الاستعداد لارشاد الزائد الى معالم « الحرم » ، وما ينبغى أن تكون عليه « شعائر » الزيارة ، وهو الامر الذى ما زال دارجا حتى ايامنا هذه . وفى ذلك يقول جوال العالم المغربى : « فعندما يصل الزائر يقوم اليه احدهم او جميعهم ، وذلك على قدر الزائر ، فيقفون معه على العتبة ، ويستأذنون له ، ويقولون : عن امركم يا امير المؤمنين ، هذا العبد الضعيف يستاذن على دخوله الروضة العلية ، فان اذنتم له ، والا رجع ، وان لم يكن اهلا لذلك فانتم أهل المكارم والستر ، ثم يأمرونه بتقبيل العتبة ، وهى من الفضة ، وكذلك العضادتان .

ثم يدخل القبة وهى مفروشة بأنواع البسط من الحرير وسواه ، وبها قناديل الذهب والفضة ، منها الكبار والصغار . وفى وسط القبة مسطبة مربعة مكسوة بالخشب عليها صفائح الذهب المنقوشة المحكمة العمل ، مسمرة بمسامير الفضة ، قد غلبت على الخشب بحيث لا يظهر منه شىء ، وارتفاعها دون القامة ، وفوقها ثلاثة من القبور يزعمون ان احدها قبر آدم (ع) ، والثانى قبر نوح (ع) ، والثالث قبر على (رضه) .

وبين القبور طسوت ذهب وفضة ، فيها ماء الورد والمسك وانواع الطيب ، يغمس الزائر يده فى ذلك ويدهن به وجهه تبركا .. « وأهل هذه المدينة كلهم رافضية » .

وللروضة كرامات تظهر فى شفاء المقعدين « فمنها ان فى ليلة السابع والعشرين من رجب، وتسمى عندهم ليلة المحيا ، يؤتى الى تلك الروضة بكل مقعد من العراقين ، وخراسان وبلاد فارس ، والروم ، فيجتمع منهم الثلاثون والاربعون ، ونحو ذلك . فاذا كان بعد العشاء الاخرة جعلوا فوق الضريح المقدس والناس ينتظرون قيامهم ، وهم ما بين مصل وذاكر ، وتال ، ومشاهد للروضة . فاذا مضى من الليل نصفه او ثلثاه او نحو ذلك قام الجميع اصحاء من غير سوء » ــ تماما كما يقال عما يحدث فى مدينة لورد بفرنسا .

---

(١٤٨) نفس المصدر ، ج ١ ص ٢٩٠ .

واذا كان ابن بطوطة لم يحضر تلك الليلةفى المشهد العلوى ، فانه رأى بمدرسة الضياف ثلاثة من الرجال احدهم من ارض الروم(الاناضول) ، والثانى من اصبهان ، والثالث من خراسان مقعدون فاستخبرهم عن شأنهم ،فاخبروه انهم لم يدركوا ليلة المحيا ، وانهم ينتظرون اوانها من عام آخر . وهو يضيف الىذلك « ومن الناس فى بلاد العراق وغيرها من يصيبه المرض فينذر للروضة نذرا اذا برىءومنهم من يمرض رأسه فيصنع رأسا من ذهب أو فضه ، ويأتى به الى الروضة فيجعله النقيبفى الخزانة ، وكذلك اليد والرجل وغيرهما من الاعضاء . وخزانة الروضة عظيمة فيها منالاموال ما لا يضبط لكثرته .(١٤٩)

وهكذا نكون قد تجولنا فى معرض الحياةالدينية فى عدد من المدن الاسلامية ، وقدمنا صورا من هذه الحياة مما يتعلق بكل اسبابالمعاش : من ، المطعم والملبس ، والمسكن ، والطهارة ، والصلاة ، والحج ، والمزارات المبجلة ، مما يوضح كيف يتغلغل الدين فى كل حركات المسلم وسكناته. فاسم الله على الشفاه،فى كل وقت وحين ، سواء كان الواحد منا صوفيا عابدا أو متحررا (زنديقا) : عند الطعام،والشراب ، والصحو ، والنوم ، الى غيرها . ولما كان المسلم من اهل اليمين ، فهو يتيمنبذلك ، ويطلب البركة فى كل ما تقوم به يده اليمنى ، وكل سعى يخطو فيه برجله اليمنى –فى الفرح وفى الترح سواء .

اما قراءة القرآن فهى بركة كل دار ،ومقر ، والمصحف الشريف اثمن هدية يمكن ان يقدمها انسان لانسان . ولا بأس من الاشارة هناالى الهدية التى قدمها ابن خلدون الى تيمورلنك عندما التقى به فى دمشق سنة ٨٠٣/١٤٠٠ م ،اذ تكونت من : مصحف رائع الحسن فى جزء ، وسجادة انيقة ، ونسخة من البردة الشهيرةللبوصيرى فى مدح النبى صلى الله عليه وسلم. ولم ينس ابن خلدون – وهو صاحب الذوق الرفيع – « حلاوة مصر الفاخرة » ، فاخذ منها « لفاتح العالم » الثانى اربع علب . (١٥٠)

وكان ان وضع تيمورلنك المصحف علىراسه ، وتناول السجادة فقبلها . اما الحلوى – فبعد ان ذاقها ابن خلدون بصفته المهدى ،كما تقضى بذلك الرسوم – فقد قسمت بين الحاضرين . وهكذا اختلط المقدس بالدنيوى فىالهدية – وهذه سمة الحياة الاسلامية المميزة .

---

(١٤٩) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ١٠٩ – ١١٠ .

(١٥٠) المقدمة ، تقديم المحقق (على عبد الواحد) ،ج ١ ص ١٢٩ .

الحياة الاجتماعية في المدينة الاسلامية

سعيد عبد الفتاح عاشور

احتلت المدينة منذ أقدم العصور مكانة خاصة فى التاريخ البشرى . فبينما يمثل الريف والبادية مناطق الانتشار السكاني ، اذا بالمدن تمثل مراكز الكثافة السكانية . وتأتي هذه الكثافة السكانية مصحوبة عادة بتنوع العناصر والفئات والطبقات والطوائف والمواهب والامزجة ... التي يتألف منها البناء البشرى للمدينة ، مما يترك اثره واضحا فى الحياة الاجتماعية داخلها . هذا الى أن المدن عرفت دائما بأنها مراكز المال والنشاط الاقتصادى والتجارى . ومهما يقال عن عمليات تجارية تتم فى الريف والبادية فهي لا تعدو ذلك النوع البسيط المحدود الذى يستهدف سد الحاجات الفردية ، والذى غالبا ما اعتمد فى العصور القديمة والوسطى على المقايضة .

اما المدن فظلت دائما أبدا تمثل المراكز الكبرى الحيوية للنشاط الاقتصادى تقصدها قوافل التجار ومراكبهم من بلاد اخرى بعيدة ، وتنقل منها واليها مختلف الوان البضائع والمتاجر ، وتتم بين ربوعها صفقات البيع والشراء بالجملة وعلى نطاق واسع ... فضلا عن أن تجار الريف

والبادية يتجهون اليها للحصول على ما يلزمهم من الوان البضائع التي يفتقدونها فى بيئتهم من ناحية ، ولتصريف الفائض من انتاج أقاليمهم من ناحية أخرى . حتى كبار ملاك الاراضي يستمدون من ضياعهم الاموال لانفاقها فى المدينة .

ولا شك فى ان هذا الرواج الاقتصادي والارتفاع النسبي فى مستوى المعيشة يساعدان على ظهور أوضاع حضارية أرقى ، الامر الذى يغرى أهل الريف والبادية على الهجرة الى المدينة . ولعل هذا هو السبب أيضا فى أن المدينة ـ بمعنى الحضارة (١) نسبت الى المدينة . يضاف الى هذا أن سكان المدن ينعمون عادة بقدر من الحرية الشخصية لا يتوافر خارجها ، حتى قيل أن جو المدينة يخلق الحرية . وهنا نشير الى البعض يعتقد أن الحياة فى البادية أو الريف أكثر انطلاقا وانفتاحا منها فى المدن ، ولكن علينا ان نتذكر ما يصحب سلطة رؤساء القبائل والعشائر من ناحية ، وقيود العرف والتقاليد من ناحية أخرى ، من تحديد لافق الحرية فى البادية ، والريف . ولا شك فى أن جو الحرية الذى يحظى به أهل المدن يؤثر ويتأثر بعديد المنشآت الاجتماعية التي تتوافر فى المدينة والتي لا يوجد نظير لها غالبا خارج أسوارها .

وعندما نتكلم عن النشاط الاجتماعي فى المدينة الاسلامية ، فى العصور الوسطى علينا أن نضع أمامنا عدة اعتبارات : أولها أن الحضارة العربية الاسلامية ، كانت باعتراف الباحثين أعظم حضارة عرفها العالم أجمع فى تلك العصور ، الامر الذى لا بد وان تنعكس صورته فى المدن الاسلامية بوصفها مراكز الاشعاع الاولى لهذه الحضارة . وثاني هذه الاعتبارات أن الحضارة العربية الاسلامية ، ــ وان كانت قد تأثرت فى بعض جوانبها بالحضارات السابقة التي احتكت بها ــ الا أنها لم تقف عند حد الاخذ والمحاكاة ، وانما انفردت بصفات معنوية وروحية ميزتها ، وأضافت الى القديم كثيرا من العناصر المبتكرة ، مما اكسبها طابعا خاصا فريدا . من ذلك ما اتصفت به هذه الحضارة من أمن واستقرار وتسامح وعدالة ، مما أضفى على المجتمع الاسلامي مسحة فريدة من الانفتاح والتطور والمرونة . أما الاعتبار الثالث فهو أن الاسلام ليس مطلقا مجرد عقيدة وطقوس تؤدى بالمعنى الضيق للمصطلح ، وانما هو أسلوب للحياة بكل معانى الكلمة ، ولذا فقد حقق بتعاليمه وتقاليده توازنا فريدا بين التمسك بالقيم الدينية ومكارم الاخلاق من ناحية ، وبين نزعة البشر نحو التجديد والاستمتاع بحياة اجتماعية نشطة من ناحية أخرى . وساعد على ذلك أن الاسلام نفسه لا تزمت فيه ، ولا انغلاق داخل اطاره ، بل على العكس نراه يطالب المسلم بألا ينسى نصيبه من الدنيا بشرط أن يحصر متعته فى حدود ما أحله الله له ، وبأن يراعى ويعتدل ولا يسرف فى تلك المتعة ، حيث أن الله سبحانه وتعالى لا يحب المسرفين .

وجدير بالذكر أنه فى الوقت الذى ارتقت الحياة الاجتماعية فى المدينة الاسلامية ، فى العصور الوسطى رقيا فريدا ، شهدت المدينة الاوربية فى العالم الغربي ذبولا ملحوظا ، وذلك

---

(١) لا داعى للدخول هنا فى المتاهات التى يحلو للبعض الخوض فيها للتفرقة بين الحضارة والمدنية . فمهما يقال من ان الحضارة اوسع افقا من المدنية فان الاشتقاق لكل من الكلمتين فى اللغة العربية او اللغات الاوربية يشير الى تقارب المعنى ان لم يكن تطابقه .

بعد سقوط الامبراطورية الرومانية فى الغـرب سنة ٤٧٦ م (٢) وبينما اخذ الغرب الاوربي يتحول تدريجيا الى النظام الاقطاعي ، مما جعل النشاط البشرى ينتقل من المدن الى الضياع والحصون الاقطاعي ، بحيث لم تبق للمدينة سوى اهميتها الدينية بوصفها مركزا لكرسى اسقفى يشرف على ما حوله من ابرشيات وقساوســة فى القـرى المجاورة التابعة لذلك الكرسى ... فى ذلك الوقت نجد العالم من المحيط الاطلسى والاندلس غربا الى حدود الصين والهند شرقا ، وقد اكتظ بعديد من المدن المزدهرة التي تنبض بحياة نشطة فى الجوانب السياسية والاقتصادية والفكرية والاجتماعيـة وغيرها ، مما لم يكن له نظير فى اى ركن آخر من أركان العالم . ويكفى مثلا على ذلك مايقوله احد الباحثين الاوربيين من أن مدينة قرطبة فى ظـل الخلافة الاموية احتوت ما يزيد عـن مائتى ألف منزل يسكنها مليون نسمة ،وكان اهلها يستطيعون السير فى طرقاتهـا بعد غروب الشمس فى ضوء المصابيح العامة ، فى الوقت الذى ظلت مدينة لندن بعد ذلك بسبعة قرون أقرب ما تكون الى قرية صغيرة لايوجد فى طرقاتها مصباح واحد عام يضىء ليـلا . (٣)

وثمة ملحوظة اخرى لها اهميتها ، هى ان هذا التباين الواضح بين أحوال المدن الاسلامية والمدن الأوربية فى العصور الوسطى ، انعكست صورته فى كتابة التاريخ . فتواريخ المدن لم تحظ بعناية فى غرب اوربا طوال العصور الوسطى ، الا أن تكون بعض المرثيات التى دونت فى صدر تلك العصور عن روما ومجدها الغابر ، وما كانت عليه ايام ازدهارها ، ومـا صارت اليـه بعد سقوط الامبراطورية الغربية فيها ، ثم سقوطها نفسها فى يد الجرمان البرابرة ، او تكون بعض الكتابات التى الفت فى أواخر العصـور الوسطـى وفى عصـر النهضة تمجيدا للمدن المستقلة ــ التى عرفت باسـم القومونـات ــ والتـى ظهرت فى شكـل جمهوريات ذات نشاط حضارى وتجارى واسع ، وخاصة فى ايطاليا وحوض الراين .

اما فى دولة الاسلام ، فان كتابـة التاريخ عرفت منذ وقت مبكر لونا خاصا قائما بذاته اسمه تواريخ المدن ، وظهرت مؤلفات بعضها يقع فى عدة مجلدات عديدة ضخمة ، تعالج تاريخ مدينـة أو أخرى . ولم يقتصر الأمر على العنايـة بالمـدن المقدسة ــ وخاصة مكة والمدينة ــ وانما ظهرت عناية المؤرخين بالعواصم وغير العواصم من المدن الاسلامية . وهكذا تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ، وتاريخ دمشق لابن عساكر ، وتاريخ حلب لابن العديم ، وتاريخ اربـل لابن المستوفى ، وتواريخ القاهرة وخططها للمقريزى والسيوطى وابن تغرى بردى وغيرهم . ومهما تباينت المحاور التى دارت حولها تواريخ المدن السابقـة ــ وسواء اتخذت التراجم أو الخطط او الحوليات محاور لها ــ فانها جميعا تحـوى قدرا من المعلومات الدسمة عـن الحياة الاجتماعية فضلا عن السياسية والاقتصادية والثقافية ... مما لانظير له فى اى ركن آخر من أركان العالم فى العصور الوسطى .

ولا شك فى ان الطابع العام للمدينة الاسلامية ساعد الى حد كبير على تكييف الحياة الاجتماعية فيها . ذلك أنها اتصفت فى العصور الوسطى بكثرة منازلها وضيق دروبها وطرقاتها ، واكتظاظهـا

---

(٢) انظر للباحث كتاب : حضارة ونظم اوربا فى العصور الوسطى ــ باب المدن والتجارة .

(٣) Drapper : A History of Intellectual Development - vol. 2-p. 29.

بالسكان .. وهى الصفات التى تبدو فى كتب الخطط من ناحية وفى أوصاف الكتاب المعاصرين وخاصة الرحالة من ناحية ثانية ، ثم فى الاحياء الاثرية القديمة المتبقاة من بعض تلك المدن من ناحية ثالثة . اما الرحالة الاجانب فى أواخر العصور الوسطى فقد أجمعوا على أن المدن الاسلامية التى شاهدوها فاقت فى مساحتها وكثرة سكانها أضعاف ما هو معروف عن أية مدينة أوربية معاصرة . من ذلك ما قاله جيهان تنود من ان القاهرة تبلغ ثلاثة أمثال باريس ، فى حين قال برنارد دى بريد نباح ان كافة سكان ايطاليا لا يضاهون فى الكثرة عدد سكان القاهرة وحدها .... (٤)

ومع ضيق طرق المدينة فان الضجيج لم ينقطع منها لاكتظاظها بالناس وبالباعة الجائلين ، واصحاب الحرف الصغيرة كالحلاقين (٥) . يضاف الى ذلك كثرة الدواب كالخيول التى يركبها علية القوم ، والجمال التى تحمل قرب الماء ، ويطوف بها السقاؤون على المنازل والأسواق لامدادها بما تحتاج اليه من ماء . وقد قدر البلوى المغربى هذه الجمال فى القاهرة فى القرن الثامن الهجرى بمائتى ألف جمل (٦) . اما الحمير فبلغت عددا كبيرا لانها قامت بدور سيارات الاجرة فى عصرنا ، فعنى أصحابها برشمها وتطهيمها حتى يستأجرها الناس فى قضاء حاجاتهم وسفرياتهم نظرا لسرعتها ووداعتها (٧) . وقد قدر ابن بطوطة عدد المكاريين فى القاهرة فى القرن الثامن الهجرى ـ الرابع عشر للميلاد ـ بثلاثين ألف مكارى (٨) . وربما أدى ضيق الطرقات من ناحية ، وكثرة من مارة ودواب من ناحية أخرى الى أن شدد المحتسب على أصحاب الدواب بأن « يشدوا فى اعناق دوابهم الاجراس وصفاقات الحديد والنحاس ليعلو جلبة الدابة اذا عبرت فى السوق ، فينحدر منها الضرير والانسان الغافل والصبيان . (٩)

وقد قسمت المدينة الاسلامية الى أقسام وحدتها الشارع أو الدرب أو النهج . وكان فى بعض هذه الشوارع ـ فى المدن الكبرى ـ خمسة عشر الف مسكن ، لكل منها بابان وحارسان . وفى الليل تضاء هذه الشوارع بالمصابيح وتغلق أبوابها ، وتشدد الحراسة عليها ، فيرتب لها جماعة من الطواف لكشف الازقة وغلق الدروب ، وتفقد أصحاب الارباع وتأديب المخالفين . ومن سار فى الليل لغير سبب مقبول قبض عليه (١٠) .

وكما كان لكل شارع أو درب بابان يغلقان بالليل لحراسة ما بداخله من بيوت وسكان ،

---

(٤) Carre : Voyageurs et ecrivans Francais en Egypte, p. 4 & Clerget : Le Caire Tome 1, pp. 152-153

(٥) Dopp : Le Caire vu par les Voyageurs Occidentaux du Moyen Age (B.S.R.G. d'Egypte) Tome 23; p. 144.

(٦) رحلة البلوى المغربى ، ص ٥٥ .

(٧) المرجع السابق

(٨) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ١٧ .

(٩) ابن الاخوة : معالم القربة فى احكام الحسبة ، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ (طبعة كمبردج ١٩٣٧)

(١٠) المقريزى : كتاب السلوك ج ٣ ص ١٩

كذلك كان للمدن الاسلامية الكبرى – وخاصة العواصم والثغور – وأسوار، بحيث يحيط بالمدينة سور ضخم مرتفع ، يحميها من هجمات الاعداء والعربان وغيرهم ، وبه عدة أبواب ، قد تسمى بأسماء الجهات التي تتجه اليها ، وتؤدى منها واليها ، مثل : باب البصرة ، وباب الكوفة ، وباب خراسان ، وباب الشام ، من أبواب بغداد (١١) . وربما سميت هذه الابواب بأسماء المناسبات التي ترتبط بها – او غير ذلك من التسميات – مثل باب زويلة (١٢) ، وباب النصر وباب الفتوح وباب العيد ، وكلها من أبواب القاهرة (١٣) . وقرب اسوار المدينة وأبوابها كانت تكثر عادة المنشآت الاجتماعية والاسواق والباعة الجائلون ، وذلك للوفاء بطلبات واحتياجات المغادرين للمدينة والوافدين عليها . هذا فى حين اقيمت القرافات لدفن الموتى خارج الاسوار ، وعمرت هذه القرافات بالمساجد والزوايا وبعض المنشآت ، واكتظت بالناس وخاصة فى المواسم (١٤) .

واعتنى حكام المسلمين بتجميل مدنهم – وخاصة الحواضر والعواصم – فأمروا بكنس الشوارع والطرقات ورشها بالمياه ، وطلب من أرباب الحوانيت أن يضعوا عند أبواب حوانيتهم أزياء مملوءة بالماء لتسهيل اطفاء ما يقع من الحريق ، وقام عمال متخصصون بنزح أسربة البيوت والحمامات وخزاناتها وتنظيفها (١٥) . كذلك حرصوا على اخراج البرصاء والمجذومين من المدن ، وانذروا من يظل منهم داخل أسوارها بالقتل (١٦) . هذا فضلا عن عنايتهم بتطهير المدن الكبرى من الكلاب ، لانها من الحيوانات المكروهة لنجاستها (١٧) .

ولم تكن الاسواق العديدة المتباينة فى تلك المدن مراكز اقتصادية فحسب ، بل كانت أيضا مراكز اجتماعية من الطراز الاول ، اذ اتصفت بتلاصق حوانيتها الصغيرة ، وأمام كل حانوت مكان يشبه المصطبه يجلس عليه التاجر ومن يتردد عليه من العملاء والاصدقاء للمساومة أو للحديث ، وعندئذ كان يتم تبادل الاحاديث والحكايات والنوادر . ومن المألوف فى مصادر تلك العصور أن نقرأ عبارة : (وحدث أننى كنت جالسا ببعض الحوانيت ...) (١٨) ، أو عبارة (... وحكى ذلك لاصحابه فى دكانه ...) (١٩) ، أو عبارة (... وكان يوما فى حانوته فحكى له

---

(١١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ١ ص ٧٤ – ٧٥

(١٢) نسبة الى قبيلة زويله ، وهى من قبائل المغرب التى اعتمد عليها الفاطميون .

(١٣) المقريزى : المواعظ والاعتبار ج ٢ ص ٢٧٣ ، علي باشا مبارك : الخطط التوفيقية ج ١ ص ٨١ .

(١٤) ابن الزيات : الكواكب السيارة فى ترتيب الزيارة فى القرافتين الصغرى والكبرى ، خليل بن شاهين : زبدة كشف الممالك ص ٢٧ ، السيوطي : حسن المحاضرة ج ٢٢ ص ٢١٧

(١٥) ابو المحاسن : النجوم الزاهرة فى محاسن مصر والقاهرة، ج ٩ ، ص ٤٨

(١٦) تاريخ ابن الفرات سنة ٧٩٤ هـ ، العيني : عقد الجمان سنة ٦٦٤ هـ

(١٧) ابن حجر : انباء الغمر ج ١ ص ١٢٥ ، المقريزى : السلوك ج ٣ ص ٣٥٣ ، ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣١٧

(١٨) السخاوى : التبر المسبوك ، ص ١٧٤

(١٩) انظر سيرة الظاهر بيبرس .

...) (٢٠) ، مما يجعلنا نقدر اهمية الاسواق والحوانيت فى ذلك العصر بوصفها مراكز اخبارية واجتماعية .

أما عن البناء الاجتماعي للمدينة الاسلامية فى العصور الوسطى ، فان اكتظاظها بالسكان وبالمرافق من جهة ، وبألوان النشاط البشرى من جهة أخرى ، جعل المدينة الاسلامية تجمع بين اسوارها فئات متباينة من الناس ، يشكلون طبقات متعددة ، تشكل كل منها لبنة فى البناء الاجتماعي للمدينة .

وقبل ان نتكلم عن اولى هذه الطبقات ـ وهي طبقة الحكام ـ يصح أن نشير الى انه مع بداية العصر الاموى أخذت الحياة فى المدينة الاسلامية ، تتخلى تدريجيا عن بساطتها الاولى ، وهي البساطة التي اتصفت بها حياة المسلمين ـ حكاما ومحكومين ـ فى المدينة ومكة ، وأخذت تتأثر فى بعض جوانبها بالطابع الروماني الفارسي . وظهر هذا الاتجاه أول ما ظهر فى بلاط الامويين بدمشق ، اذ أخذت مسحة من الترف تعلو حياة الحكام ، فلم يكتف الخلفاء باتخاذ الحجاب ، وانما أمعن بعضهم فى التنعم واللهو . من ذلك ما يقال من أن يزيد بن معاوية اشتهر بكلفه بالصيد ، حتى انه كان يلبس كلاب الصيد الاساور من الذهب والجلاجل ، ويخصص لكل كلب عبدا يقوم على خدمته ، كما يقال ان هشام بن عبد الملك كان أول من أقام حلبات السباق ، وقد اشترك فى السباق فى عهده أربعة آلاف من خيله وخيول الامراء . وكانت الاميرات يتدربن على ركوب الخيل ويشتركن فى السباق . اما الوليد الثاني فقد كلف بالغناء والموسيقى ، فضلا عن شغفه بالخيل « وحبها وجمعها واقامة الجلبة » وصحب هذا وذاك تشبه الحكام من الخلفاء والامراء بالروم ، فصارت لهم فى دمشق القصور الفاخرة التي ازدانت جدرانها بالفسيفساء واعمدتها بالرخام والذهب (٢٢) .

وازدادت مسحة الترف والتنعم عند الحكام عندما غدت بغداد حاضرة الخلافة العباسية ، اذ ترك الفرس ثم الترك أثرا واضحا فى المجتمع بوجه عام وفى حياة القصور بوجه خاص . ذلك أن كثيرا من الخلفاء العباسيين اتجهوا تحت تأثير النفوذ الفارسي من ناحية والثروة الواسعة التي رأوا أنفسهم غارقين فيها من ناحية أخرى نحو بناء القصور العظيمة وتأثيثها بفاخر الاثاث والرياش. ثم حذا الوزراء والامراء والقادة وكبار رجال الدولة حذو الخلفاء حتى غدت القصور سمة من أبرز سمات الحياة الاجتماعية فى المدينة الاسلامية فى العصر العباسي . حقيقة اننا نسمع عن بعض الخلفاء العباسيين ـ مثل المهتدى والمتقى ـ ميلهم الى حياة البساطة ونزعتهم نحو التدين والخير ، ولكن الغالبية نزعت الى حياة الترف ، حتى غدت قصور الخلفاء العباسيين فى بغداد وسامراء محورا لكثير من القصص الذى امتزجت فيه الحقيقة بالخيال . (٢٣) ويقال ان الخليفة المتوكل وحده بنى فى سامرا تسعة عشر قصرا ، وشق بعض الترع والقنوات لتوصيل الماء الى

---

(٢٠) المقريزى : السلوك ج ٤ ص ٨٥٥ ، السخاوى :الذيل على رفع الاصر ص ٨٣ ـ ٨٤ .

(٢١) المسعودى : مروج الذهب ، ج ٢ ص ١٨٨ ـ ١٨٩

(٢٢) الطبرى : تاريخ الامم والملوك ، ج ٨ ص ١٧٩٠.

(٢٣) المصدر السابق ، ج ١١ ص ١٠

قصوره وبساتينه وحدائقه . وكان المتوكل يجلس وسط هذه المنشآت الضخمة التي اقامها لنفسه فى سامراء ، ويقول (علمت الآن انى ملك) . وفى داخل هذه القصور عاش الحكام عيشة تتصف بالبذخ والترف، فارتدوا الملابس الفاخرة المصنوعة من الاقمشة الموشاة بالذهب والفضة والمرصعة بالجواهر . وتفننت النساء داخل هذه القصور فى اختيار ازيائها الثمينة ذات الالوان المتباينة المحلاة بخيوط الذهب والجواهر ، وعلى رؤوسهن العصائب المرصعة بالدر والياقوت والاحجار الكريمة ، مع التزين بالقلائد والاكاليل والتيجان والمناطق والخلاخل الثمينة . واستوت فى ذلك قصور الخلفاء وقصور الوزراء والامراء والقادة . من ذلك ما نجده فى المصادر من أوصاف لقصر معز الدولة بن بويه ، وقصر محمد بن سليمان فى البصرة . (٢٤)

ويعنينا فى هذا البحث بصفة خاصة ما اتصفت به الحياة الاجتماعية داخل هذه القصور من نشاط وبذخ ، الامر الذى ظهر فى الحفلات التي كانت تقام بين حين وآخر فى مختلف المناسبات ، وفيها كانت تمد صواني من الذهب الخالص مرصعة بأصناف الجواهر ، والخدم يأتون بزنابيل مملوءة بدراهم ودنانير يصبونها بين ايدى المدعوين ، وهم يصيحون (ان أمير المؤمنين يقول لكم : ليأخذ من شاء ما شاء) . على أن أهم ما تميزت به حياة القصور فى بغداد العصر العباسي المتعددة الانواع ، واشهرها مجالس الغناء والطرب والموسيقى ، ومجالس الشراب ، ومجالس القصاص ومجالس الوعاظ (٢٥) . ولكل مجلس من هذه المجالس مناسبته وجوه الخاص المميز . واشتهرت مجالس الطرب والغناء بصفة خاصة بما كان يجتمع فيها من مغنين ومطربين وموسيقيين ، ذاعت أسماء بعضهم مثل ابراهيم الموصلى واسحق ومخارق وزمام الزامر ومنصور زلزل وعريب ، فضلا عن الجوارى اللائى اشتهرن بالعزف على الآلات الموسيقية ، مثل شاجيه ــ جارية عبد الله بن طاهر ــ وعبيدة الطنبورية . (٢٦) هذا مع ملاحظة ان أفراد الطبقة الحاكمة ــ من وزراء وأمراء ونحوهم ــ كانوا يحرصون عادة عند بناء قصورهم على اقامة اماكن واسعة لحفلات الغناء ، تشبها بالخلفاء (٢٧) . وربما اقيم الحفل فى الحريم ، فتدعو نساء الطبقة الراقية الجوارى المغنيات الى بيوتهن لاحياء حفلات غنائية . وكثيرا ما كانت مجالس الغناء تقترن بالشراب ، وان كانت هناك مجالس خاصة بالشراب تنفق عليها الاموال الطائلة ، ويحضرها الندماء ، وربما دارت فيها مناقشات حول الخمر وانواعه وخصائص كل نوع والندماء ... وغير ذلك .

ولم يكن خلفاء بني امية بالاندلس أقل شغفا بالغناء والمغنين (٢٨) . اما مصر فقد أمعن حكامها فى حياة الترف ، مستغلين ثروة البلاد . من ذلك أن أحمد بن طولون ما كاد يستقل بمصر

---

(٢٤) المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٦٤

(٢٥) ابن طباطبا : الفخرى في الآداب السلطانية ، ص ١٦٧ .

(٢٦) الجاحظ : التاج في اخلاق الملوك ص ٣٧ ــ ٣٨ ، المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٧٨ ــ ٢٧٩ الاصفهاني : كتاب الاغانى ج ٥ ص ٢٠٢ ، ٣٥٦ ــ ٣٥٨

(٢٧) ابن طباطبا : الفخرى في الآداب السلطانية ، ص ١٨٧

(٢٨) المقرى : نفح الطيب ، ج ٢ ص ٧٥٠ ــ ٧٥٤

ويؤسس مدينة جديدة ــ هي العسكر ــ لتكون عاصمة له ، حتى اقام فيها قصرا كبيرا تعددت أوصافه فى المصادر المعاصرة . وخلف خمارويه اباه أحمد بن طولون ليمعن فى حياة الترف ، فانشأ لنفسه بستانا « زرع فيه أنواع الرياحين واصناف الشجر وحمل اليه كل صنف من الشجر المطعم وانواع الورد وزرع فيه الزعفران ، وكسا النخيل نحاسا مذهبا حسن الصنعة ، وجعل بين النحاس وأجسام النخيل مزاريب الرصاص وأجرى فيها الماء المدبر .... » (٢٩) وبعد ان يذكر المؤرخ أصناف الطيور الصادحة التي عنى خمارويه بتربيتها فى ذلك البستان والاستراحة الخاصة التي أقامها خمارويه لنفسه فيه ، وسماها « دار الذهب » لان حيطانها كلها طليت من الذهب ، وصف الفسقية التي عملها خمارويه وملأها بالزئبق ، لانه شكا الى طبيبه من الارق ، فاشار عليه بأن ينام على سرير من الجلد المنفوخ بالهواء ، ويوضع السرير على سطح من الزئبق ليهتز فى رفق ونعومة « وكانت هذه البركة من أعظم الهمم الملوكية العالية ، وكان يرى بها فى الليالي المقمرة منظر عجيب ، اذ تآلف نور القمر بنور الزئبق ... » (٣٠) وناهينا عن جهاز قطر الندى ــ ابنة خماروية ــ التي تزوجها الخليفة المعتضد العباسي ، فأوصاف هذا الجهاز كثيرة فى المصادر المعاصرة ، تعطى صورة واضحة عن الحياة الاجتماعية فى المدن الاسلامية ما بين مصر والعراق .

ولم تلبث أن غدت القاهرة ــ بعد أن اسسها الفاطميون فى القرن الرابع الهجرى ــ العاشر للميلاد ــ ميدانا لنشاط اجتماعي حافل ، اذ اسرف الخلفاء الجدد فى بناء القصور فيها ، وتاثيثها بالستور والطنافس الحريرية المزركشة بالذهب ، حتى وصف ابن خلكان احد هذه القصور (بانه) لايوجد شبيه له فى الشرق ولا فى الغرب) (٣١) . وفى داخل تلك القصور عاش الخلفاء الفاطميون عيشة بذخ وترف ، سهد عليها الملابس الفاخرة التى كانوا يرتدونها والتي كانت تصنع خصيصا فى دار الكسوة . هذا فضلا عن الاسمطة الفاخرة التى تمد فى كل مناسبة ، والتي أفاض المؤرخون فى وصفها ، وماكانت تحويه من لذيذ الطعام والشراب . وقد حكى المقريزى ان الخليفة المعز انجب بنتين ، احداهما رشيدة التي تركت ثروة منها مليون وسبعمائة الف دينار من الذهب ، فى حين تركت اختها عبدة عديدا من خزائن الحلى وصناديق الجواهر والثياب الفاخرة . اما ست الملك ــ ابنة الخليفة العزيز الفاطمي وأخت الخليفة الحاكم ــ فقد تركت ثمانمائة جارية ، وثمان جرات مليئة بالمسك ، وقدر كبير من الاحجار الكريمة (٣٣) .

واذا كانت الظروف التي احاطت بالبلاد والعباد فى عصر الحروب الصليبية قد فرضت على الحكام من بنى أيوب قدرا من التقشف وعدم الاسراف ، فان سيطرة المماليك على الشريان

---

(٢٩) ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ص ٥٣ ــ ٥٤ .

(٣٠) المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٣١٦

(٣١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ٢ ص ١٥٢

(٣٢) المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤٠٩ ــ ٤١١

(٣٣) المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤١٥ ــ ٤٨٥

الرئيسي للتجارة بين الشرق والغرب أمدهم بثروةطائلة ظهر أثرها فى حياتهم الخاصة والعامة ، واسهمت فى تشكيل الحياة الاجتماعية فى المدنالتي عاشوا فيها . ونسمع من المصادر كثيرا عما حفلت به القصور السلطانية فى عصر المماليك منأثاث ورياش ونافورات وصنابير للمياه البـاردة أو الساخنة ــ حسب الحاجة ــ بل لقد بلغ الترفبهم انهم نظموا طرق جلب الثلج من جبال الشام لتبريد الماء زمن الحر صيفا ، وذلك « لكمـالالرفاهية والابهة » (٣٤) . وقد أمعن سلاطـين المماليك فى لبس الفاخر من الثياب ، وأبدلـواملابسهم ثلاث مرات فى اليوم الواحد ، ومع ذلك فقد حكى بعض الرحالة الغربيين الذين زاروامصر فى ذلك العصر ان الرداء الذى يخلعه السلطان لا يرتديه مرة ثانية مطلقا ، وانما توضع الملابسالمخلوعة فى مكان خاص حتى ينعم بها على أمرائه وخاصته . (٣٥) وبالاضافة الى ولع المماليكبالصيد والرياضة ، فان كثيرا من سلاطينهـم وامرائهم شغف بالموسيقى والغناء ،حتى جرتالعادة زمن ابى المحاسن ان يكون لكل سـلطان او ملك جوقة فى قصره (٣٦) .

وهكذا يتضح من هذه العجالة ان الطبقـةالحاكمة كان لها دور نشيط فى الحياة الاجتماعية التى حفلت بهاالمدنالاسلاميةفى العصورالوسطى. ولا يخفى عنا أن هذا النشاط الذى بدأ فى صورة كبيرة فى العواصم والمدن الكبرى امتد فى صورةأو أخرى الى المدن الاقليمية ــ كصنعاء وحلـب والاسكندرية وفاس وغرناطة ــ حيث انتشر عددمن الامراء وكبار الموظفين ، وهؤلاء كانوا فى حياتهم الخاصة والعامة صورة مصغرة لما عليه الخلفاءوالسلاطين وكبار الامراء فى العواصم .

فاذا تركنا طبقة الحكام من خلفاء وأمـراءووزراء وقادة ، وجدنا المدينة الاسلامية وقـد حفلت بعدد كبير من رجال العلم والدين ، معلمينومتعلمين . ولا يخفى عنا أن العصور الوسطى هي عصور الايمان ، بمعنى أنها اتسمت بمسحة دينيةواضحة ، جعلت للفكر الديني وأهله مكانة ممتازة فى قلوب الخاصة والعلمة . ولذا نجد جمـاعةالعلماء ورجال الدين ـــ وهم الذين أطلق عليهم فى بعض البلاد والمصادر اسم المعممين أو أهلالعمامة ــ (٣٧) يحظون بمكانة مرموقة فىالمدينة الاسلامية ، لدى الحكام والمحكومين .

وكان احساس الحكام دائما بأنهم فى حاجةالى دعامة يستندون اليها فى حكمهم ويستعينون بها فى ارضـاء الشعب ، كفيـلا بحرصهم علـىاسترضاء رجال الدين بحكم ما للدين ورجالـه من قوة وسطوة فى النفوس .وهكذاعاش العلماءفى المدينة الاسلامية ، فى سعة من العيش ، معززين

---

(٣٤) القلقشندى : صبح الاعشى ، ج ١٤ ص ٢٩٥

(٣٥) Dopp : Le Caire vu par les Voyageurs Occidentaux du Moyen Age (Bulletin de S.R.G. d' Egypte-Tome 23)

(٣٦) ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ١٧٨

(٣٧) ابن حجر ، انباء الغمرج ٢ ص ٢٧٧ ب (مخطوط) ،تاريخ ابن الفرات ج ١ ص ٢٣٧ ، ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٢٠٥ .

مكرمين ، فسمح لهم بركوب الخيل المطهمة ،أسوة بالامراء وكبار رجال الدولة ، واضيفت عليهم ألقاب التشريف والتقدير والتفخيم ، مثل فقيه زمانه ، وعالم عصره ، والذى انتهت اليه رياسة العلم .. (٣٨) ولعل أقوى دليل على احساس الناس بمكانة العلماء أنهم صاروا يقصدونهم لقضاء حوائجهم ويتوسلون بهم للشفاعة لهم عند أهل الدولة . (٣٩)

أما الشواهد على ما تمتع به العلماء فى المدينة الاسلامية ، بقدر من البساطة وسعة العيش ، فعديدة . من ذلك ما اشتهر به بعضهم من انه «كثير التأنق فى مأكله وملبسه ومشربه » (٤٠) بل لقد شغف بعضهم باقتناء الخيول والمسابقة عليها ، حتى اشتمل اصطبله على كثير من الخيل والنعام والغزلان . (٤١) هذا فضلا عن الدور الفاخرة التي شيدها بعضهم وزينوها بالرخام حتى « جاءت فى أحسن قالب وأبهج زى » (٤٢) وبعض بيوت العلماء اجتمع فيها من المجلدات النفيسة والاواني الثمينة ما يصعب تقديره . (٤٣)

أما المصدر الرئيسي لهذه الثروة والسعة التي تمتعت بها غالبية العلماء فى المدن الاسلامية فى العصور الوسطى ، فكانت الاوقاف والاحباس التي أوقفت على المؤسسات العلمية والدينية كالمدارس والمساجد والخانقوات ، أو على الاشخاص انفسهم فيتوارثون المرتبات ابنا عن أب (٤٤) . وبالاضافة الى هذه الاوقاف ، لم تضمن الدولة فى تلك العصور فى منح العلماء ذوى الوظائف مرتبات سخية ، ولم تحرمهم من الارزاق العينية ، فكانت لهم انصبة شهرية من الغلة ويوميه من اللحم والتوابل والخبز والطيق . هذا عدا السكر والشمع والزيت والكسوة والاضحية فى كل سنة ، مع زيادة تعيين الحلوى والسكر في شهر رمضان . (٤٥)

وبعد ذلك تأتى طبقة ثالثة لها اهميتها فى المدينة الاسلامية ، فى العصور الوسطى ، هى طبقة التجار . وهنا ينبغي ان نفرق بين فئة كبار التجار الذين مثلوا أرستقراطية المال ، واختصوا غالبا بالتعامل فى السلع الثمينة ، كأنواع الرقيق والمجوهرات ، ونحوها ... وهذا الفريق ارتبط بقصور الخلافة والسلاطين والامراء وكبار رجال الدولة ارتباطا مباشرا ... ، وفئة صغار التجار والباعة الذين كان اتصالهم مباشرا بعامة الشعب . وفى جميع الحالات ، فانه يبدو من القصص

---

(٣٨) Ibrahim Salama : L'Enseignment Islamique, p. 26

(٣٩) السخاوى : تحفة الاحباب ، ص ٢٩

(٤٠) ابن حجر : رفع الاصر ورقة ١٢٥ ب (مخطوط)

(٤١) ابن قاضى شهبة : الاعلام بتاريخ اهل الاسلام ، ج ١ ورقة ٤٦ (مخطوط)

(٤٢) المقريزى : المواعظ والاعتبار ج ٢ ص ١٢٣ (الطبعة الاهلية)

(٤٣) ابن قاضى شهبة : المصدر السابق (نفس الجزء والصفحة) .

(٤٤) المقريزى : المواعظ والاعتبار ج ٢ ص ٣٦٤ (الطبعة الاهلية) .

(٤٥) المصدر نفسه .

الشعبى المعاصر ـ كقصص الف ليلة وليلة ـ كيف عاش التجار فى المدينة الاسلامية فى يسر ورخاء . (٤٦) وكان يحدث فى تلك العصور اذا ارادوا مدح شخص ان يصفوه بأنه من «بيت تجارة ووجاهة» (٤٧) . كذلك يحكى عن بعض تجار القاهرة فى عصر سلاطين المماليك انه بنى دارا ، فصرف عليها خمسين الف دينار وزين قاعاتها واروقتها بالرخام المثمن وزخرفها بمختلف النقوش والزخارف (٤٨) .

ومع اتساع المدينة الاسلامية وازدهارها ، وكثرة سكانها ومرافقها ، اكتظت بعدد كبير من الصناع وأصحاب الحرف للنهوض بمتطلبات ذلك المجتمع . وقد جرى الوضع فى تلك العصور أن تكون لأهل كل حرفة نقابة ذات نظام ثابت يحدد عددهم ، ومعاملاتهم فيما بينهم وبين بعض ، وفيما بينهم وبين الجمهور ، كما يكون يكون لهم رئيس أو شيخ يرأسهم ويفض مشاكلهم ويرجعون اليه فى كل مايهمهم ، لاسيما الوساطة بينهم وبين الحكومة . ولما كان دخول اى فرد جديد فى حرفة من الحرف من شأنه أن ينافس أصحابها الاصليين ، فانهم كانوا لايمرنون احدا على طرق صناعتهم الأن يكون اتى ليحل محل احدهم ، وفى هذه الحالة يقبل بشروط خاصة . (٤٩)

كذلك اكتظت المدن الاسلامية فى العصور الوسطى بجمهور كبير من الباعة والسوقة والسقائين والمكاريين والمعدمين وأشباه المعدمين ، وهؤلاء اطلق عليهم اسم العامة او العوام . ولاشك فى أن هناك نسبة من هؤلاء انحرفوا عن السلوك القويم ، وعرفوا بسوء الخلق ، وصاروا مصدر فساد واضطراب فى المجتمع . ومن هذا الفريق ظهرت في مدن العراق جماعة العيارين والشطار الذين تميزت حركاتهم بطابع ثورى ضد الحكام ، والذين زاد من خطرهم أن صار لهم تنظيم مسلح يخضع لرئاسة موحدة تراعى أمورهم . (٥٠) وسرعان ما احترف بعضهم السرقة والعدوان على نفوس الغير وممتلكاتهم ، حتى غدوا مصدر القلق والفوضى وعدم الاستقرار . أما فى مدن مصر فقد اطلق على هؤلاء المنحرفين والدهماء أسماء عديدة نصادفها فى المصادر المعاصرة ، مثل البلاصية والزعر والحرافيش وغيرها . (٥١) وقد وصف الرحالة ابن بطوطة هؤلاء الحرافيش بأنهم « طائفة كبيرة أهل صلابة وجوه ودعارة .» (٥٢)

ومع ذلك فقد داب الحكام ـ من خلفاء وسلاطين ـ فى الدول الاسلامية ، فى العصور الوسطى على مديد العون ـ بقدر ما سمحت به الظروف ـ الى الفقراء والمحتاجين فى المدن ،

---

(٤٦) الف ليله وليله ـ قصة مريم الزنارية .

(٤٧) السخاوى : الضوء اللامع ج ١٠ ص ١٤ ، ترجمة محمد بن محمد الفارسكورى .

(٤٨) ذيل الاعلام بتاريخ اهل الاسلام ، ج ٤ ص ٣٣ ب(مخطوط) .

(٤٩) سهير القلماوى : الف ليله وليله ، ص ٢٣٢

(٥٠) ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ـ حوادث سنة ٤١٧ هـ. ويقول نفس المؤرخ فى حوادث سنة ٤٢٦ هـ « وعظم أمر العيارين ، وصاروا ياخذون الاموال ليلا ونهارا ، ولا مانع لهم ... والسلطان عاجز عن قهرهم » .

(٥١) ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٢٢١ ، ٢٥٤ ، ابن دقماق : الجوهر الثمين ص ٣٨ ، ابن اياس : بدائع الزهور ج ٣ ص ٩٣ ، السخاوى : التبر المسبوك ص ١٤٦ .

(٥٢) ابن بطوطة : تحفة النظار ، ج ٢ ص ٨٥ (طبعة باريس)

وتوزيع الاموال والغذاء والكساء عليهم ، وخاصة في أوقات الازمات الاقتصادية ، وذلك لمنعهم من التسول او الانحراف (٥٣) ، وهو ما سنشير اليه بعد قليل .

واذا كانت الطبقات والطوائف السابقة تعبر في مجموعها عن المجتمع الاسلامي في المدينة ، فان علينا ان نذكر وجود أقليات لها اهميتها فى بناء المجتمع المدني ، وتفاوتت فى عددها ونوعيتها من مدينة الى اخرى ، حسب طبيعة كل اقليم من الاقاليم او مصر من الامصار . وفى جميع الحالات فانه من الثابت أن تسامح الاسلام ساعد على اضفاء جو اجتماعي خاص على المدن الاسلامية ، تسوده روح الاخاء بين أهل المدينة على اختلاف طوائفهم ومللهم ونحلهم . وان المطلع على كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر او كتاب المواعظ والاعتبار للمقريزى ، يسترعي نظرة ذلك العدد الكبير من الكنائس والاديرة والهياكل الخاصة بأهل الكتاب فى دمشق والقاهرة ، والتي سمح لهم بالاحتفاظ بها ومباشرة طقوسهم فيها . ومن بين ثنايا الكتب المعاصرة نخرج بفكرة واضحة عن مدى الحرية التي تمتع بها النصارى واليهود فى المدن الاسلامية ، فى ممارسة كافة الوان النشاط الاقتصادى وغير الاقتصادى ، حتى جمعوا الثروات الطائلة وتقلدوا أرقى المناصب في الدولة (٥٤) . وكان للنصارى بطرك فى عاصمة الدولة ، ولليهود رئيس اوحاخام ، يشرف كل منهما على ابناء طائفته ، ويتمتع بنفوذ قضائي وديني كبير عليهم ، فضلا عن أنه يحظى باحترام الدولة ويخلع عليه عند توليه منصبه . (٥٥)

ويصف ابن الاخوة ــ فى القرن الثامن الهجرى ــ حال أهل الذمة فى المدينة الاسلامية ، فيقول أن دورهم صارت تعلو على دور المسلمين ومساجدهم ، وصاروا يدعون بالنعوت التي كانت للخلفاء ويكنون بكناهم ، فمن نعوتهم : الرشيد وأبو الحسن ، وأبو الفضل ، كما « ركبوا مركوب المسلمين ولبسوا أحسن ملبوسهم »(٥٦) ومثل هذا يقال عن وضع أهل الذمة فى المغرب والاندلس (٥٧) . ثم ان المسلمين ــ رجالا ونساء حتى مشايخ الصوفية ــ اطمانوا الى أطباء اليهود والنصارى وتركوهم يتولون علاجهم ... (٥٨) .

وقد أدى كل ذلك الى كثير من التقارب بين عناصر السكان فى المدينة الاسلامية ، مما أضفى عليها جوا اجتماعيا أكثر مرونة وانفتاحا مما يتصور البعض . وحسبنا ما نصادفه فى

---

(٥٣) العينى : السيف المهند فى سيرة الملك المؤيد ص ١٩٨ ، ابن حجر : انباء الغمر ج ١ ص ٧٩٨ ، المقريزى : السلوك ج ٣ ص ٢٤٢ ــ ٢٤٣ ، اغاثة الامة بكشف الغمة ص ٣٥

(٥٤) رحلة بنيامين التطيلى ص ٣٧ ــ ٣٨ ، ١٣٧ ، ابن خرداذبة : المسالك والممالك ص ١٥٣ . السيوطي : حسن المحاضرة ج ٢ ص ١١٦ ــ ١١٧ ، ابو الفدا : المختصر : ج ٢ ص ١٣٨ ، ابن الاثير : الكامل ج ٩ ص ٨١ ــ ٨٢ .

(٥٥) متز الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى (ترجمة ع . ابو ريدة) ص ٥٨ ــ ٥٩

(٥٦) ابن الاخوة : معالم القربة ، ص ٤٢ ــ ٤٣

(٥٧) الادريسى : صفة المغرب ، ص ٢٠٥

(٥٨) الشعرانى : ذيل لواقح الانوار ، ص ٣٦٩ ، ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٤ ص ٢٨٠

المصادر من ان المسلمين واهل الذمة فى المدينة الواحدة كانوا يتبادلون التهانى ، ويتهادون بالحلوى فى اعياد كل طائفة . ولا عبرة هنا ببعض الفترات التي تعرض أهل الذمة فيها لنوع من الاضطهاد من جانب بعض حكام المسلمين ، لان هذه الفترات كانت قصيرة ومتقطعة ، ولا تعبر بأى حال عن روح الاسلام وتعاليمه ، أو عن الطابع العام للعلاقات بين المسلمين واهل الذمة داخل المدينة الواحدة(٥٩) .

هذا عن البناء الاجتماعي للمدينة الاسلامية فى العصور الوسطى . ولا شك فى أن تنوع طبقات المجتمع وتباينها فى المستوى ، مع كثرة السكان واختلاف ميولهم ومشاربهم كل ذلك جعل المدينة الاسلامية ، تحفل بالنشاط والحيوية ، بحيث لم يعدم الناس جميعا ما يشغلهم ويستنفد طاقتهم ووقتهم . فبالاضافة الى العمل والانتاج فى ميادين التجارة والصناعة ومزاولة الحرف المتنوعة ، شهدت المدن الاسلامية ، نشاطا منقطع النظير في الحيانين الدينية والعلمية . من ذلك ما نلمسه من كثرة مجالس الدين وحلقات العلم ، التي كانت تعقد فى الجوامع ، ثم فى المدارس والخانقاوات وغيرها . (٦٠) كذلك داب العلمون والمتعلمون على الانتقال من مدينة الى أخرى حيث يجتمعون بشيوخهم واخوانهم وتلاميذهم ، يأخذون ويعطون . (٦١) وكثيرا ما كانت المدينة تشهد حفلا اجتماعيا كبيرا بمناسبة انشاء مدرسة جديدة أو الفراغ من تصنيف كتاب مفيد ، أو ختم البخارى ... فيجتمع أهل العلم والدين — من مدرسين وقضاة وفقهاء — فضلا عن الاعيان ، وتحضر « الحلوى والمخبوز والتفاح والبخور » ، ويمضي الجميع وقتا بين الترويح عن النفس من ناحية، والنقاش فى مسائل دينية وعلمية مفيدة من ناحية أخرى .(٦٢) هذا فى حين حظيت مجالس القصاص والوعاظ بقبول نسبة كبيرة من أهالي بعض المدن ، فانتشر القصاص والوعاظ فى الاسواق والقرافات وغيرها ، يرددون قصصهم ، أو يبثون مواعظهم — التى رغم ما احتوته أحيانا من مبالغات وانحرافات — فانها كانت تمثل لونا من ألوان النشاط النفسي والفكرى — على المستويين العام والخاص، فى المدينة الاسلامية(٦٣) .

والحق ان الحياة الاجتماعية فى المدينة الاسلامية ، اتسمت بتعدد وسائل التسلية والترويح عن النفس . ومن هذه الوسائل الخروج الى المنتزهات والحدائق ، مثل الغوطة بالنسبة

---

(٥٩) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٢ ص ٢٤٩ ، ٣٣٧ ، السخاوى : التبر المسبوك ص ٢٥ ، العيني : عقد الجمان حوادث سنة ٦٦٩ هـ (مخطوط)

(٦٠) ابن الحاج : المدخل ، ج ١ ص ٨٥ ، ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٢ ص ٤٧٥

(٦١) الدمشقى : ذيل تذكرة الحفاظ ، ص ٣٤ ، العيدروسى : النور السافر ص ١٦ — ١٧

(٦٢) السخاوى : التبر المسبوك ص ٢١٦ ، الذيل على رفع الاصر ص ٨٢ — ٨٤ ، المقريزى : السلوك ج ٤ ص ٨٥٥ — ٨٦٠

(٦٣) المقريزى : المواعظ ج ٢ ص ٢٥٣ (طبعة بولاق) ، السيوطي : الاشباه والنظائر

لدمشق ، وشاطىءالنيلوالبرك بالنسبة للقاهرة . (٦٤) وقد اشار ابن عساكر الدمشقى الى « منتزهات دمشق » ، كما اشار ابن دقماق الىان جزيرة الروضة غدت « فرجا ومنتزهات » (٦٥) ، فى حين وصف الرحالة ابن بطوطة هذه الاخيرة بانها « مكان النزهة والتفرج » (٦٦) . وفى مثل هذه المنتزهات اعتاد ان يلتقى الرجال والنساء ، فيختلطون فى غير كلفة أو حجاب ، ويتبعهم عدد كبير من الباعة . (٦٧)

ومن وسائل التسلية الشائعة فى المدن الاسلامية الغناء والموسيقى ، اذ لم يقتصر امرهما على المجالس التي كانت تعقد فى قصور الخلفاء والحكام ــ كماسبق أن أشرنا ــ وانما شغف بهما الناس جميعاعلىاختلاف فئاتهم . وقد وصف بعض العلماء ورجال الدين فى مصادر التاريخ بالميل « الى سماع المغاني » (٦٨) . وحكي عن أحد الفقهاء انه سمع بمغنية شهيرة تغني فى مكان ما ، فترك شيخه بعد الصلاة وتسلل خفية لسماعها ، فلما عرف شيخه سبب غيابه قال له عند عودته « أمرها عندى خفيف » (٦٩) لذلك لم يقتصر الامر على كثرة اسماء المغنين والمغنيات التي ترددت فى المصادر المعاصرة ، وانما نستطيع ان ندرك مدى ما صار لهم من نفوذ فى المجتمع ، عند الحكام والمحكومين سواء . (٧٠) وقد وصفت احدى المغنيات فى القرن التاسع الهجرى بانها كانت ذات حظوة كبيرة عند اهل الدولة (٧١) . بل ان مؤرخا شهيرا مثل ابن الاثير يحرص على ان يذكر فى ختام كل سنة من حولياته مشاهير من ماتوا فى تلك السنة على الصعيد الاسلامي بأكمله. اذا به فى ختام حوادث سنة اثنتين واربعين وثلثمائة للهجرة ينتقى اربعا من مشاهير من ماتوا فى تلك السنة من جملتهم مغنية ذائعة الصيت ، فيقول مانصه « وفيها ــ فى ذى القعدة ــ ماتت بدعة المغنية المشهورة ، المعروفة ببدعة الحمدونية ، عن اثنتين وتسعين سنة (٧٢) . اما الآلات الموسيقية التي استخدمت عندئذ ، فكانت عديدة ، منها الطبول والزمور والكمنجة والقانون والعود والرباب والطنبورة والساجات والرق والنقارات » . (٧٣)

---

(٦٤) وقد اشتهرت من هذه البرك بركة الحبش وبركة الرطلى وغيرهما ــ انظر المقريزى : المواعظ ج ٣ ص ٢٤٧ وما بعدها (الطبعة الاهلية)

(٦٥) ابن دقماق : الانتصار ج ٤ ص ١١٠

(٦٦) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠

(٦٧) ابن اياس : بدائع الزهور ، سنة ٨٦٦ هـ

(٦٨) ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ١٣٦

(٦٩) الادفودى : الطالع السعيد ، ص ٣٢٦

(٧٠) انظر كتاب الاغانى لابى الفرج الاصفهانى ج ١ ص ٢٧٧ ــ ٢٧٨ ، ٢٨٤ ، ٢٩٠ . وكذلك ابو حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة ج ٢ ص ١٨٣

(٧١) السخاوى : الضوء اللامع ج ١٢ ص ٣٣ ، ترجمة خديجة الرحابية

(٧٢) ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، حوادث سنة ٣٤٢ هـ

(٧٣) سيرة الظاهر بيبرس ج ٤٩ ص ٨ .

ومن وسائل التسلية التي شاعت فى كثيرمن مدن العالم الاسلامي ـ وخاصة مصر ـ فى أواخر العصور الوسطى ، خيال الظل . وفيـه كانت تعرض تمثيليات فى شكل عرائس وصور من الجلد أو الورق المقوى ، وتوضع خلف ستارة بيضاء ، ومن خلفها مصباح بحيث ينعكس ظلالها على الستارة ليراها الناظر من الوجهة الاخرى . بتلك العرائس ثقوب ومفصلات تجعلها سهلة الحركة ويحركها مقدم التمثيلية بعصا فى يده حسب الحوار الدائر فى القصة .

ويبدو ان خيال الظل غدا فى وقت من الاوقات تسلية عامة لجميع طبقات المجتمع ، فكان صلاح الدين الايوبي شغوفا ـ وقت فراغه وراحته بحضور تمثيليات خيال الظل ومعه وزيره القاضى الفاضل . (٧٤) وعرف عن بعض سلاطين المماليك ـ مثل قانصوة الغورى ـ خروجهم الى المنتزهات ومعهم خيال الظل وجوق المغاني لتسليتهم . (٧٥) وبعد أن فتح السلطان العثماني مصر ، جلس بجزيرة الروضة ـ فى القاهرة ـ حيث احضروا له خيال الظل « فانشرح السلطان سليم لذلك ، وانعم على المخايل بثمانين دينارا ، وخلع عليه قفطانا مذهبا ، وقال له : اذا سافرنا الى اسطنبول امض معنا ، حتى يتفرج ابني على ذلك !! » (٧٦)

كذلك تلهى الناس فى المدن الاسلامية ، احيانا بعده ألعاب اتخذت طابع المقامرة ، مثل تطيير الحمام ، والمناطحة بالكباش ، والمناقرة بالديوك ، فيراهن الشخص على هذا الطير أو ذاك الكبش او الديك ، فاذا فاز كسب الرهان (٧٧) . ويدخل فى هذا النوع من آلالعاب ايضا المعالجة ـ اى رفع الاثقال ـ ، والمثاقفة ـ من الثقافه وهو الخصام والجلاد والطعان بالرمح ـ ، والملاكمة والمشابكة . . . وكانت هذه الالعاب كلها تتم بطريق المقامرة والرهان . (٧٨) هذا كله عدا ألعاب البهلوانات والحواة التى تسلى بها الناس فى المدن ، والدبابة الذين يلعبون بالدب والقرادة الذين يلعبون بالقردة . (٧٩)

واعتادت المدن الاسلامية أن تشهد كثيرا من الاحتفالات والاعياد ، منها الدينية التى يحتفل بها المسلمون ، ومنها الوطنية او شبه القومية التى يحتفل بها المسلمون وغير المسلمين ، ومنها العائلية . ومن الاحتفالات الدينية الاحتفال بالمولد النبوى الشريف ، والاحتفال باحياء شهر رمضان الكريم ، والاحتفال بعيدى الفطر والاضحى ، وخروج موكب الحج . (٨٠) وفي هذه الاحتفالات كان الناس يقيمون الزينات ويكثرون من الاضواء ، ويعملون الولائم ،

---

(٧٤) Paul Kahle : The Arabic Shadow Play in Egypt - p.p. 31-34

(٧٥) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٢ ص ٢٤٧

(٧٦) المصدر السابق ج ٢ ص ١٣٥

(٧٧) المقريزى : السلوك ج ٢ ص ٧٥٤ ، ابو المحاسن :النجوم ج ٥ ص ٤١

(٧٨) المقريزى : المواعظ والاعتبار ج ٢ ص ٥٥ (بولاق) ،السلوك ج ٢ ص ٦٤٢ ، ٧٥٤

(٧٩) سيرة الظاهر بيبرس ، ج ٩ ص ٤١

(٨٠) الماوردى : الاحكام السلطانية ، ص ١٠٣ ـ ١٠٥

ويتصدقون بأنواع الصدقات . اما الخلفاء والسلاطين والملوك والحكام ، فكانوا يبالغون فى التوسعة على العلماء وتوزيع الصدقات على الفقراء والمحتاجين . هذا فى حين يستعد الجميع للأعياد بالملابس الجديدة ، واعداد الكعك والحلوى . وبعد الاحتفال بصلاة العيد ، يهرع كثير الى المنتزهات . (٨١) وجاء كثير من هذه الاعياد مصحوبا بالمواكب الحافلة التى شهدتها المدن الاسلامية ـ مثل مواكب العيدين ـ وموكب الحج ـ وفيها كان يخرج الخليفة او السلطان فى حفل كبير فى أبهى صورة ، وسط تهليل الناس وزغردة النساء ودعاء الرجال . (٨٢)

وهناك نوع آخر من الاحتفالات اتصف بمسحة اقليمية ، واتخذ طابعا محليا فى مدينة دون أخرى من المدن الاسلامية ، وخاصة حواضر الاقاليم وعواصم الدول المستقلة . ومن هذه الاحتفالات الاحتفال بتولية خليفة جديد اوسلطان ، او ابلاله من مرض ، او عودته ظافرا من حرب ... وفى هذه الحالات كانت المدينة تزين بمختلف الوان الزينة ، وتمد الأسمطة فى قصر الحاكم ، وتضاء الدكاكين والحوانيت بالشموع والقناديل ، وتجلس بها المغانى تدق بالدفوف ، فيختلط صوتها بزغاريد النساء ودعاء الرجال... (٨٣) وقد شهد الرحالة المغربى ابن بطوطة افراح أهل القاهرة لمناسبة شفاء الناصر محمد سلطان المماليك في مصر من كسر أصاب يده ، فوصف تفنن تجار الاسواق فى تزيين اسواقهم ، وكيف انهم علقوا بحوانيتهم الحلل والحلى وثياب الحرير «وبقوا على ذلك أياما .» (٨٤)

ومن هذه الاعياد المحلية ، ايضا الاحتفال بعيد النيروز او الربيع ، وخاصة فى بغداد على عصر العباسيين ، وكان ذلك من المؤثرات الفارسية الواضحة فى ذلك العصر (٨٥) .. أما فى مصر ، فان الاصل فى عيد النيروز انه عيد من أعياد النصارى ، ويكون فى أول شهر توت ، اى راس السنة القبطية . ولكنه غدا فى أواخر العصور الوسطى ـ وخاصة في عصر سلاطين المماليك ـ عيدا عاما يشترك فى احيائه المسلمون والمسيحيون سواء ، فيصنعون الحلوى ، ويتبادلون فى شكل هدايا ، ويخرجون الى الطرقات وأماكن النزهة ، يلعبون ويلهون ، فى حين تتعطل الاسواق عن البيع والشراء . (٨٦)

وثمة مناسبة محلية كان يحتفل بها احتفالا كبيرا فى القاهرة ومصر ، وهى الاحتفال بوفاء النيل . فاذا أعلن أن ارتفاع ماء النيل بلغ ستة عشر ذراعا ، أعرب الناس عن فرحتهم باشعال الشموع والقناديل ، واستئجار المراكب وتزيينها ، ثم يحتفل بكسر الخليج فى موكب كبير يخرج

---

(٨١) المسعودى : مروج الذهب ج ١ ص ٢١٢ ـ ٢١٣

(٨٢) القلقشندى : صبح الاعشى ج ٤ ص ٧ ـ ٨ ، النويرى : الالمام بالاعلام ج ٢ ص ٣٤٢ ، الماوردى : الاحكام السلطانية ص ١٠٢ .

(٨٣) ابو المحاسن : حوادث الدهور فى مدى الايام والشهور ، ج ٣ ص ٤٩٦

(٨٤) رحلة ابن بطوطة ج ١ ص ٧٠

(٨٥) البيرونى : الآثار الباقية ، ص ٢١٥ ـ ٢٢٤ (طبعة ليبزج ١٨٧٨) .

(٨٦) ابن الحاج : المدخل ج ٢ ص ٤٩ وما بعدها ، ابن اياس : بدائع الزهور ، حوادث ٧٨٧ هـ

فيه السطان الى مقياس الروضه ، حيث يمدسماط كبير حافل يحضره كبار رجال الدولة . (٨٧)

وكان من الطبيعى ان تحتل الحياة المنزليةوالعائلية ركنا هاما من أركان الحياة الاجتماعية فى المدينة الاسلامية . وفى ظل الاسلام وتعاليمهومثله وروحه ، وجد قدر كبير من التشابه في الحياة العائلية والمنزلية بين شتى المدن الاسلامية. وانعكس ذلك بوضـح على هندسـة المنازل وتصميمها ، فكان يراعى فيها ــ فى مدن المشرقوالمغرب جميعا ــ عدم تمكين اى فرد بالخارج من رؤية مابداخل المنزل ، وفى الوقت نفسه توفير قدر من الحرية لاهل المنزل عن طريق الاحواش الداخلية .

اما عن الحياة العائلية فان الطابـع العامللأسرة الاسلامية ، ظل هو السائد سواء مـن ناحية مركز الأب ونفوذه على زوجته وابنائه اواحترام الزوجة لزوجها والأبناء لوالدهم .واعتاد الرجل أن يقضى معظم نهاره فى عمله خارج المنزل، حتـى اذا مـا كان غروب الشمس ، عاد الى منزله «حيث يتصافى مع زوجته ويتم نهاره فىبيته» (٨٨) اما الزوجة فتقوم بشئون منزلها ، وربما خرجت الى الاسواق لاستحضار مطالب لأسرة ، حتى اذا ما اقترب موعد عودة زوجها ، ارتدت الثياب الرقيقة المذهبة او المصنوعة منالحرير الفاخر ، لتظهر أمام زوجهـا فى صورة فاتنة . وقد أكثر بعض فقهاء المسلمين من نصحالنساء باستكمال زينتهن داخل المنازل ، وذلك بتسريـح الراس وتزيين الشعـر ، والتطيببالطيب امام الزوج «حتى يطيب قلبه» (٨٩) . كذلك أخذ الفقهاء المعاصرون على النساء عنايتهنبالزينة عند الخروج من المنازل ، واهمال انفسهن داخلها أمام الازواج . (٩٠)

وعنى الآبـاء والأمهات بتربيـة أبنائهـم وتعليمهم فى المدن الاسلامية . فاذا ولد المولود في بيت يسر تسلمته المراضع والمربيات حتى يشب، وعندئذ يقوم بتاديبـه وتعليمه أحـد مؤدبى الاطفال . وتمتع هذا المؤدبباحترامومهابة تفوقمهابةالوالدينفىنفس الطفل ،حتىاعتادت بعض الامهات أن يلجأن الى مؤدب الاطفال لشكـوىأبنائهن اذا أخلوا بالأدب فى المنزل . (٩١) وأحيانا يقوم الوالدان بمهمة تعليـم أولادهما بالمنزل ،فيحفظون القرآن الكريـم ، ويتعـلمون الخط والحساب والفنون والآداب ، دون أن «يحتاجاالى معلم » . (٩٢)

---

(٨٧) القلقشندى : صبح الاعشي ج ٤ ص ٤٧،ابن دقماق : الانتصار ج ٤ ص ١١٥

(٨٨) سيرة الظاهر بيبرس ص ٦٢ .

(٨٩) السيوطي : الايضاح فى علم النكاح ص ٥ ــ ٦ .

(٩٠) ابن الحاج : المدخل ج ١ ص ٢٤٤ ــ ٢٤٥

(٩١) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٣ ص ١٨٤ (ترجمةعمر بن ابى الفتوح) ، ابو المحاسن : النجوم ج ٥ ص ٨٠ ، السخاوى : التبر المسبوك ص ١٥٨ ، سيرة الظاهربيبرس ج ٢٠ ص ٥٢ .

(٩٢) الف ليله وليله ــ قصة قمر الزمان ، ج ٤ ص ٢٣٨ .

(١٩٢) Schefer : Le Voyage d'Outremer de Jean Thenaud, p. 46.

النويرى السكندرى : الالمام بالاعلام ج ٢ ص ٢١٧ .

وثمة ظاهرة ملاحظة فى المدن الاسلامية ،هى أن الغالبية العظمى من اهاليها اعتادوا عدم طهى الطعام فى منازلهم ، الا فى حالات الضرورة .وكان الوضع السائد هو شراء الاطعمة المطهية التى تفيض بها الاسواق والطرقات . اما تناول الطعام فكانت له آداب تمسك بها المعاصرون ، منها التسمية ، فى أول الاكل ، والحمد والشكر فى آخره ، ومنها الاتكاء عند الجلوس للأكل على الفخذ الايسر ، ويكون الاكل بثلاثة اصابع مع مراعاة تصغير اللقمة وتطويل المضغة ، وعدم الكلام حين الاكل .(٩٣)

كذلك امتازت الحياة المنزلية ، فى المدن الاسلامية ، بظاهرة لانجد لها شبيها فى المجتمع الاوربى فى العصور الوسطى ، هى كثرة الولائم المنزلية . فكل مناسبة من مناسبات الفرح مقرونة بوليمة للاهل والاحباب ، واهم هذه المناسبات الزواج والولادة والختان والانتهاء من بناء دار جديدة ، والاحتفال بعودة مسافر او حاج . (٩٤)
ووضعت لهذه المآدب المنزلية آداب وقواعد ، منها انه يجب على صاحب البيت ان يبدأ بالأكل ايناسا للضيوف ويعزم عليهم ، ولا يمعن فى الأكل حتى اذا شبع الضيوف ـ أو قاربوا ـ فحينئذ يأكل بانشراح . كذلك يجب عليه أن يقدم لهم ـ قبل الأكل وبعده ـ ما يغسلون به أيديهم ، ويحسن ان يتولى ذلك بنفسه ، على أن يبدأ بالغسيل أفضلهم ، ويكون صاحب الدار آخر من يغسل يديه . (٩٤)

ومن الخصائص البارزة التى اتصفت بها الحياة المنزلية فى المدن الاسلامية كثرة الاحتفالات والأفراح العائلية ، والتفاخر فى احيائها . واول هذه الأفراح العائلية الاحتفال بالزواج . وتفيض المصادر المعاصرة بأخبار أفراح الحكام ـ من خلفاء وسلاطين وملوك ـ وما كانت تنطق به هذه الافراح من بذخ واسراف . أما على المستوى الشعبى فكانت الخاطبة تنهض بدور كبير فى اتمام مهمة الخطوبة ، حيث كانت تتظاهر ببيع الطيب والبخور .... وغير ذلك من لوازم النساء . وبذلك يتاح لها دخول البيوت والاطلاع على أسرار الحريم ، فتستطيع ان تأتى للعريس بالعروس التى تتفق مع رغباته وميوله (٩٥) . والغالب أن الفتاة لم يكن لها أى رأى فى اختيار شريك حياتها ، بل ظل الراى الاول والاخير لوالدها ، وربما شاركته فى ذلك الأم . (٩٦)

فاذا انتهت مرحلة الخطوبة جاء دور عقد القران ، فتكتب خطبة صداق تتراوح بين الطول والقصر حسب مكانة صاحب العقد (٩٧) . وربما فضل كثيرون عقد الانكحة فى المساجد طلبا للبركة ، فيجتمعون ومعهم المباخر المفضضة التى يحرقون فيها البخور ، وبعد كتابة العقد ينصرفون فى حفل كبير (٩٨) .

---

(٩٣) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٢ ص ٤٤٤ (ترجمة عثمان بن علي بن عمر) ، النويرى : الالمام بالاعلام ج ٢ ص ٢١٦

(٩٤) ابن الحاج : المدخل ج ١ ص ٢٢٨ ـ ٢٣١ .

(٩٥) ابن دانيال الموصلى : طيف الخيال ، ص ٣٩ ـ ٤٠

(٩٦) السخاوى : التبر المسبوك ص ٣٩١ .

(٩٧) القلقشندى : صبح الاعشى ج ١٤ ص ٣٠٠

(٩٨) ابن الحاج : المدخل ج ٢ ص ٢٦٤

وبعد ذلك تأتى الخطوة الثالثة بعد عقدالقران ، وهى اعداد الشوار ونقله الى بيت الزوجية . ويتناسب الجهاز مع مكانة اصحاب‌العرس ومدى ثرائهم ، ففى افراح الخلفاء والسلاطين والأمراء ، تحمل الجهاز احياناقوافل‌الدواب والجمال ومئات الحمالين . وقد افاضت المصادر فيما فعله الخليفة المهدى عند زواج‌ابنه هارون الرشيد من السيدة زبيدة ، وما انفقه المأمون على زواجه من بوران بنت الحسن‌بن سهل (٩٩) ، وما قدمه خمارويه حاكم مصر عند زواج ابنته قطر الندى من الخليفة العباسي‌المعتضد ، والذى قيل فيه انه « حمل معها ما لم ير مثله ولا سمع به الا فى وقته ... » (١٠٠) .أما اذا كان اصحاب الفرح من عامة الناس ، فانه يحتفل بنقل الشوار فى حفل يشترك فيه الاقارب‌والمعارف . (١٠١) .

وفى ليلة الزفاف تقام وليمة كبيرة للاهل‌والاصدقاء تسمى وليمة العرس ، وهما فى الواقع وليمتان احداهما للنساء وتقام فى بيت العروس‌والاخرى للرجال تقام فى بيت العريس ، وربما اقيمت الوليمتان فى بيت واحد . وبعد الطعام ـ اي فى المساء ـ يخرج العريس قاصدا بيت العروس‌فى‌موكب كبير يحف به الاهل والاصدقاء(١٠٢) ، وبوصول العريس الى منزل عروسه يبدأ حفل الزفاف الذي تحييه عدة جوق من‌المغاني ، فيختلط فيه الغناء بضرب الدفوف وزغاريد النساء . وكثيرا ما تباهي المدعوون‌والمدعوات بالمبالغة فى تقديم النقوط الى المغاني، فضلا عن الهدايا من الشمع والخراف والسكروالتحف الفاخرة الى اصحاب العرس (١٠٣).

ومن الاحتفالات العائلية ذات الشأن الكبيرفى ذلك العصر تلك الخاصة بالولادة ، فاذا وضعت ام مولودهااقبلت‌عليها النساء يزغردن ويرفعن‌أصواتهن بذلك مع ضرب الدفوف والرقص واللعب واللهو ، فى حين تدوي المزامير والابواق‌على أبواب المنزل « لتعمل مافي وسعها من الهرج والشهره » (١٠٤) . ويتضاعف الفرح اذا كان‌المولود ذكرا ، ففي هذه الحالة يتعين على والده ان يقيم « وليمة ذكر » (١٠٥) ، يدعو اليهاالاهل والاصدقاء ، ويفرط فى عمل ألوان الطعام الفاخر ، هذا عدا مظاهر التكريم التي تضاعف‌لام المولود فى هذه الحالة . وتستمر هذه الافراح عادة سبعة ايام لا تنقطع طوالها وفود المهنئين‌والمهنئات ، وكل من جاءت للتهنئة جددوا لها اللهو واللعب والرقص . (١٠٦) وعندما تحل‌الليلة السابعة ـ وهي ليلة السبوع ـ يقام

---

(٩٩) الشابشتي : الديارات ورقة ٦٧ أ (مخطوطة دار الكتب‌المصرية) ، ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ١ ص ٢٩٤ ، المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٣٢٤ .

(١٠٠) ابن دقماق : الانتصار لواسطة عقد الامصار ج ؛ص ٦٧ .

(١٠١) ابو المحاسن : النجوم ج ٥ ص ٤٧٩ ، المقريزى :المواعظ ج ٢ ص ١٠٥

(١٠٢) ابو المحاسن : حوادث الدهور ، ج ١ ص ٦٦ ـ ٦٧

(١٠٣) العيني : عقد الجمان ـ حوادث سنة ٧٣٣ هـ(مخطوط)

(١٠٤) تاريخ ابن الفرات ج ١ ص ١٤٥

(١٠٥) ابن حجر : انباء الغمر ج ١ ص ٥٦٠.

(١٠٦) السخاوى : التبر المسبوك ص ٧ ، المقريزى : السلوك ج ٢ ص ٤٣٢

احتفال كبير ، فتلبس أم المولود الثياب الجديدة وتطوف بانحاء الدار فى موكب كبير تحيط بها الشموع من كل جانب ، والقابلة امامها تحمل المولود ، وامام القابلة امرأة اخرى معها طبق به شىء من مخلوط الملح وبعض الحبوب ، تنشره يمينا ويسارا . هذا كله عدا احراق نوع من البخور لمنع الحسد والجان . (١٠٧) ولم يخالف أهل العلم والمشيخة بقية طبقات الشعب فى الاحتفال بهذه المناسبات . ويتحدث السخاوى عن نفسه عندما رزق مولودا سنة ٨٥٥ هـ ، فأقام وليمة كبيرة دعا اليها الصالحين وطلبة العلم والفقراء (أي الصوفية) وغيرهم ممن « توسم فيهم الخير » . (١٠٨) .

كذلك كان يحتفل بختان الطفل احتفالا كبيرا يدعى اليه سائر الاهل والاصدقاء ، ولا بد للمدعوين فى هذه المناسبة من تقديم النقوط لاهل الطفل « فى الطشت الذي يطاهر فيه الولد » . فاذا كان الختان خاصا باحد ابناء الحاكم ، نادى المنادي بذلك فى الطرقات ، حتى يحضر كل من يشاء ابنه ليختن مجانا بعد ابن الحاكم ، وبذلك تعم الافراح المدينة . (١٠٩)

أما فى موسم الحج ، فان المدن الاسلامية تتحول الى ساحات للافراح ، فقبل خروج الحاج تقام الافراح فى منازل الحجاج ، وبعد عودته تقام الليالي الملاح ويضرب الطبول ونفخ الابواق على بابه (١١٠) .

أما عن نصيب المرأة فى الحياة العامة فى المدينة الاسلامية ، فكان كبيرا يستدعى الانتباه . ذلك انه رغم القيود الاجتماعية التي فرضتها التقاليد على المرأة ، فانها أسهمت بدور بارز يدل عليه ذلك العدد الضخم من تراجم النساء الذي تحتويه تواريخ المدن الاسلامية فى العراق والشام ومصر وغيرها . هذا فضلا عما فى كتب التراجم والطبقات من ذكر لنساء شهيرات أسهمن فى مختلف ألوان النشاط السياسى والفكرى والديني والاجتماعي ، وخلدن اسماءهن ضمن مشاهير العصر . وحسبنا وحده أفرد جزءا كاملا فى كتابه « الضوء اللامع » للنساء ، ذكر فيه ما يزيد عن الالف ترجمة لامرأة من شهيرات النساء اللائي توفين فى القرن التاسع الهجري .

وهناك أدلة واقعية ، كثيرة تثبت تدخل نساء الحكام ــ من خلفاء وسلاطين وامراء ــ فى شئون الحكم والمشاركة فى توجيه سياسة الدولة . وحسبنا ان نشير على سبيل المثال لا الحصر ــ الى عائشة ام المؤمنين ، وعكرشة بنت الاطرش ، وأم البنين زوجة الخليفة الاموى الوليد بن عبد الملك ، والخيزران زوج الخليفة المهدي وام الهادي والرشيد ، والسيدة زبيدة زوجة الرشيد وام الامين ، وقبيحة زوجة المتوكل وام المعتز ، والسيدة ام الخليفة المقتدر ، والسيدة صبح ام هشام بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر فى الاندلس ، وست الملك اخت الخليفة العزيز

---

(١٠٧) ابن الحاج : المدخل ، ج ٣ ص ٢٩٠ ــ ٢٩١

(١٠٨) السخاوى : التبر المسبوك ص ٣٤٩

(١٠٩) ابن دقماق : الجوهر الثمين ، ص ١١٧

(١١٠) ابن الحاج : المدخل ج ٤ ص ٢١٦

الفاطمي ، وشجرة لدر أولى سلاطين المماليك فى مصر . (١١١) ويروى المقريزي كيف تطرف بعض الولاة فى القاهرة سنة ٧٣٧ هـ فى مصادرة التجار ، وانزال المظالم بهم ، فقام كثير من كبار الامراء ليشفعوا للتجار ، ولكن السلطان لم يسمع لهم قولا ، حتي اذا ما قامت ست حدق زوج السلطان الناصر محمد فى رفع الظلم عن التجار ، وعندئذ استجاب لها السلطان (١١٢) وعندما ادرك الناس سلطة نساء أهل الدولة ونفوذهن ، صاروا يوسطوهن لقضاء حوائجهم . وقد حكى السخاوى عن العلم البلقينى انه توصل الى منصبه عن طريق زوجته « لمزيد اختصاصها بخوند العظمى . » (١١٣)

ولم يقتصر نصيب المراة فى المدينة الاسلامية، على التدخل فى بعض شئون الدولة ، وانما شاركت ايضا مشاركة فعالة فى الحياتين العلمية والدينية . ويسجل التاريخ أسماء كثيرات ممن اشتغلن بالنحو وحفظن فيه الشيء الكثير ، كما نظمن الشعر (١١٤) . أما من اشتغلن بالفقه والحديث فعددهن لا يحصى . ودابت كثيرات منهن على التنقل بين بغداد ودمشق والقاهرة وغيرها من المدن الاسلامية ـ شأن فقهاء ذلك العصر ـ للسماع من كبار العلماء والمحدثين . (١١٥) وكثير من كبار المحدثين والفقهاء ـ كابن عساكر وابن حجر ـ لم يروا حرجا فى الاعتراف بانهم سمعوا من فلانة وفلانة من المحدثات ، وان بعضهن اجزن لهم . فالحافظ بن عساكر فى دمشق يروى انه سمع عن ملكه بنت داود ، وانها اجازت له جميع حديثها ، وابن حجر فى القاهرة يذكر انه حصل على اجازتين الاولى من شمس بنت ناصر الدين محمد والثانية من خديجة بنت العماد الصالحية . (١١٦) كذلك اقبلت النساء فى المدن الاسلامية على مجالس العلم والدين ، فحرصت كثيرات منهن على الذهاب الى المساجد والجوامع حيث يجلسن فى مكان منفرد عن الرجال لسماع الدروس الدينية أو للوعظ والتعليم .(١١٧) من ذلك ما ذكره ابن عساكر من ان فاطمة بنت سهل بن بشر ـ المدعوة ست العجم ـ « كانت تعظ النساء فى بعض المساجد . » (١١٨)

---

(١١١) مسكويه : تجارب الامم ج ١ ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ ، السيوطي : تاريخ الخلفاء ص ٢٥٣ ، الصولى : اخبار الراضى الله والمتقى لله ص ٥ ـ ٦ ، ٢٦ ، يحيى بن سعيد : صلة تاريخ الطبرى ج ٢ ص ١٤٤ ـ ١٤٥ ، المقرى : نفح الطيب ج ١ ص ١٦٤ ـ ١٦٥ .

(١١٢) المقريزى : السلوك ج ٢ ص ٤١٢

(١١٣) السخاوى : الضوء اللامع ج ١٢ ص ٢٥ (ترجمة خديجة ابنة امير حاج) .

(١١٤) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٤ ص ٣٩٥ ، السخاوى : الضوء اللامع ج ١٢ ص ٩ (ترجمة فاطمة بنت سعد الخير بن محمد بن سهل) ، المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٣١٦ .

(١١٥) ابن عساكر : تاريخ دمشق (ترجمة فاطمة بنت سعد الخير) ، العيني : عقد الجمان سنة ٧١٦ هـ ذيل الاعلام بتاريخ اهل الاسلام ج ٢ ص ٢٠٧ .

(١١٦) ابن عساكر : ترجمة ملكة بنت داود ، ابن حجر :انباء الغمر ج ١ ص ٥٥٥

(١١٧) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ١ ص ٣٦٠ (ترجمة اسماء بنت الفخر) ، ج ٢ ص ٢١٣ (ترجمة حنبفة بنت المحدث وترجمة عائشة بنت ابراهيم) ، ج ٣ ص ٢٦٦ (ترجمة فاطمة بنت عباس) .

(١١٨) ابن عساكر : تاريخ دمشق ، ترجمة فاطمة بنت سهل بن بشر .

وعندما اشتد تيار التصوف فى أواخر العصور الوسطى ، سلكت بعض النساء فى القاهرة وغيرها من المدن الاسلامية طريق التصوف ، فلبسن الخرق كما يلبسها المتصوفة من الرجال، واطلق عليهن الشيخات . ولازمت هؤلاء المتصوفات الزوايا والرباطات التى خصصت لهن تحت رئاسة شيختين (١١٩) . وقد عاب ابن الحاج على المتصوفات فى عصره رفع اصواتهن بالذكر . (١٢٠)

أما عن نشاط النساء فى شوارع المدن وأسواقها ومتنزهاتها فكان أوسع مما يظن . وقد لاحظ الفقيه ابن الحاج ـ فى القرن الثامن الهجرى ـ أن النساء فى عصره يباشرن معظم امور الشراء من الاسواق « بل الغالب ان المرأة تشترى لزوجها ما يحتاج اليه فى لباسه لنفسه » (١٢١) ، فاذا لم يكن لهن حاجة من السوق ، فانهن يذهبن الى الحمامات العامة حيث يأنسن ببعض . وكثيرا ما خرجت النساء الى اماكن النزهة ـ مثل غوطة دمشق أو شاطىء النيل ـ وغيرها من أماكن النزهة والفرجة .(١٢٢)

ومع الشراء وازدياد النشاط وتعقد الحياة فى المدن الاسلامية الكبرى تنوعت أزياء النساء ، فأسرفت نسبة كبيرة منهن فى لبس الفاخر من الثياب والحلى . وقد افزع هذا الاتجاه الحكام، فتدخلت الحكومات لتحديد ملابس النساء فى المدينة ومنعهن من الاسراف ، مثلما حدث بالقاهرة سنوات ٧٥١ هـ ، ٧٩٣ هـ ، ٨٥٠ هـ ، ٨٧٦ هـ ، وفى هذه الحالات كان يطوف المنادون فى الطرقات والشوارع محذرين النساء من الاسراف فى لبس الملابس المبالغ فيها ، سواء فى الكيف أو فى الثمن . (١٢٣) فاذا وجدت امرأة فى شوارع المدينة خالفت هذه التعليمات ضربوها وجرسوها (١٢٤) .

على انه يبدو ان عامة النساء كان لهن بعض العذر فى الخروج احيانا عن المألوف والمبالغة فى اللباس ، لأن المدينة الاسلامية ، فى تلك العصور عرفت المستحدثات ـ أو ما نسميه نحن اليوم الموضات ـ فأولعت نساء كل طبقة بمحاكاة نساء الطبقة التى تعلوها . وقد شهد المقريزى أكثر من مرة بأن ما فعلته عامة نساء عصره فى الملبس انما كان من باب التشبه بما فعلته نساء السلاطين والامراء . ففى حوادث سنة ٧٩٣ هـ يعيب المقريزى على عوام النساء

---

(١١٩) المقريزى : السلوك ج ٢ ص ٢٦٩ ، ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٦١ ، السخاوى : التبر المسبوك ص ٣٦٤ ، ابن عساكر : ترجمة ملكة بنت داود الصوفية .

(١٢٠) ابن الحاج : المدخل ج ٢ ص ١٤١ ـ ١٤٢ .

(١٢١) المرجع السابق ـ نفس الجزء ص ٥٥

(١٢٢) نفس المرجع والجزء ص ١٧ ـ ٢٣

(١٢٣) تاريخ ابن الفرات سنة ٧٩٣ هـ ، العيني : عقد الجمان سنة ٧٩٣ هـ ، ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٥٤٠ .

(١٢٤) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٢ ص ١٣٢ .

انهن تشبهن فى الملبس بنساء الملوك والاعيان(١٢٥) . وفى حوادث سنة ٨٥٠ هـ يصف المقريزى كيف أن نساء السلاطين استحدثن ثيابا طويلة ، تسحب أذيالها على الأرض ، ولها اكمام واسعة ، « ثم تشبه نساء القاهرة بهن فى ذلك ، حتى لم تبق امراة الا وقميصها كذلك » (١٢٦) كذلك يلاحظ على ملابس النساء فى المدينة الاسلامية انها لم تظل فى ذلك الطور على حال واحد من الطول والقصر ، وانما تطورت بتطور (الموضة) . ففى القرن الثامن الهجرى اخذ ابن الحاج على نساء القاهرة « تلك البدعة التى أحدثنها فى ثيابهن من جعلها ضيقة وقصيرة» (١٢٧) هذا فى حين نجد المقريزى فى القرن التاسع الهجرى عاب على نساء عصره افراطهن فى طول الثياب واتساعها . (١٢٨)

واذا كانت المدن الاسلامية فى مرحلة ازدهارها قد اتصفت بكثرة سكانها وتعدد طوائفهم ، واتساع الوان النشاط البشرى فيها ، فان هذه الصفات بدت أحيانا نعمة مشوبة . ذلك أنه من الصعب على مدينة كبيرة فى اى زمان ومكان أن تضم اعدادا كبيرة من البشر ، المتباينى الميول والمشارب — أن تعيش فى ظل جو ثابت من الاستقرار والمثالية . ولذا لم تخل الحياة فى المدن الاسلامية من الاضطرابات وقلاقل حركتها عوامل سياسية او اقتصادية . هذا فضلا من الانشقاقات الدينية بين المسلمين واهل الذمة حينا ، أو بين اتباع المذاهب الاسلامية بعضهم مع بعض احيانا .

ومهما يقال من أن المجتمع — الاسلامى داخل المدن وخارجها — كان يعيش فى ظل مثل الاسلام وتقاليده وادابه ، فان هناك فارقا بين ما ينبغي أن يكون ، وبين ما كان قائما فعلا . وعلينا أن نذكر انه بمرور الوقت وتعاقب القرون أخذ يتطرق الى المجتمع الاسلامى كثير من الشوائب الخلقية وغيرها ، وظهرت فى المدن الاسلامية بدرجات متفاوتة حسب ظروفها — جماعات من اهل الفساد ، وانتشرت بعض الرذائل الخلقية ، والمفاسد الاجتماعية . وفى بعض الحالات كان الصالحون من الحكام يتعقبون هذه الشرور ، ويعملون جاهدين على استئصالها . وفى حالات اخرى كان الحكام هم أصل البلاء ، ومنهم ومن قصورهم تنتشر الرذائل فى المجتمع فابن عساكر يقول عن طغتكين فى دمشق أنه كان « شديدا على أهل العيب والفساد » ، والسلطان الظاهر بيبرس حاول أن يحد من البغاء فى القاهرة ومدن الشام (١٢٩) . ومن جهة أخرى فان بعض المؤرخين المعاصرين عندما يتعرضون للامراض الاجتماعية التى فشت فى عصرهم ، فانهم يعبرون عن ذلك بقولهم « وفشى فى أهل الدولة ... » (١٣٠)

---

(١٢٥) المقريزى : السلوك ، حوادث سنة ٧٩٣ هـ .

(١٢٦) المصدر السابق ، حوادث سنة ٨٥٠ هـ

(١٢٧) ابن الحاج : المدخل ج ١ ص ٢٤٠ — ٢٤٣ .

(١٢٨) المقريزى : السلوك ج ٢ ص ٨٨٤ .

(١٢٩) تاريخ ابن الفرات ، ج ١٣ ص ٤٣ ، السيوطي : حسن المحاضرة ج ٢ ص ٢٠٩

(١٣٠) المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ١٦٩ (الطبعة الاهلية)

وهكذا ، فاننا عندما نتصفح الصفحات البيضاء الناصعة فى تاريخ المدينة الاسلامية ، علينا الا ننسى ـ من باب الامانة التاريخية ـ أن هناك اسطرا قد تكون قليلة ، ولكن لا يمكن اغفالها ، عما تطرق الى الحياة فى تلك المدن ـ وخاصة فى أواخر العصور الوسطى ـ سواء فى المشرق أو المغرب ، من أمراض اجتماعية متعددة ـ مثل الشذوذ الجنسى والبغاء وشرب الخمر والرشوة وتعاطى المخدرات ـ الامر الذى حالت دون ظهوره على سطح المجتمع تلك المسحة البراقة من التدين والحرص على احياء شعائر الدين .. (١٣١) .

فاذا نظرنا الى الحياة الاجتماعية فى المدينة الاسلامية من زاوية أخرى ـ غير زاوية النشاط الفردى ـ وجدنا جانبا خطيرا من النشاط الاجتماعى يتركز فى المؤسسات العديدة التى ذخرت بها المدن الاسلامية . ذلك أنه كان يراعى دائما عند تأسيس مدينة اسلامية جديدة وفرة المرافق العامة فيها . من ذلك أن احمد بن طولون عندما وضع أساس مدينة القطائع فى مصر فى القرن الثالث الهجرى ، فانه « عمرها عمارة حسنة » ، وتفرقت فيها السكك والازقة ، وعمرت فيها المساجد الحسان والطواحين والحمامات والافران والحوانيت والشوارع ... » (١٣٢) . ولا شك فى أن بغداد ـ وهى عاصمة الخلافة ـ فاقت غيرها من كثرة المرافق، حتى غدت « مجمع المحاسن والطيبات ، ومعدن الطرائف واللطائف ، بها ارباب الغايات فى كل فن ، وآحاد الدهر فى كل نوع .(١٣٣) وعندما تطرق ابن حوقل فى الكلام عن مدينة سمرقند بالمشرق قال « وفيها ما فى المدن العظام من المحال والحمامات والخانات والمساكن . » (١٣٤) أما فى الاندلس فقد حرص الخلفاء الامويون ، على أن يجعلوا من قرطبة صورة جديدة لدمشق مثلما كانت أيام عظمة الامويين ، ومنافسا لبغداد أيام عظمة الخلافة العباسية فأكثروا من تجميلها واقامة المرافق العامة المتنوعة فيها ، حتى قال بعضهم فى قرطبة : (١٣٥)

دع عنك حضرة بغداد وبهجتها ... ولا تعظم بلاد الفرس والصين
فما على الارض قط مثل قرطبة ... وما مشى فوقها مثل ابن حمدين .

ومثل ذلك يقال عن القاهرة التى ما كاد جوهر الصقلى يضع أساسها حتى اخذت فى نمو مطرد، واكتظت بالمنشآت الدينية ـ الاجتماعية والاقتصادية ـ من جوامع وحمامات وفنادق

---

(١٣١) الذهبى : تاريخ الاسلام ج ٣١ ص ٦ ـ ٧ ، الكتبى : عيون التواريخ ج ٥٥٥ ص ٣٣١ المقريزى : السلوك ، حوادث سنة ٦٦٤ ، ٧٤٥ ، ابن قاضى شهبة : الاعلام ج ٢ ص ٩٦ وانظر للباحث ايضا كتاب المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك .

(١٣٢) سيرة ابن طولون ص ٥٣ ـ ٥٤ ، ابن تغرى بردى : النجوم ج ٣ ص ١٤ ـ ١٥

(١٣٣) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ١ ص ٧٩ ـ ٨٢ (طبعة القاهرة ١٩٣١) . ياقوت : معجم البلدان ـ مادة بغداد .

(١٣٤) ابن حوقل : صورة الارض ، ص ٤٠٦ (طبعة بيروت)

(١٣٥) المقرى : نفح الطيب ج ١ ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧ (طبعة بولاق ١٨٦٢)

ووكالات واسبلة وبيمارستانات ، حتى وصفهـا الرحالة ابن بطوطة عندما زارها في القرن الثامن الهجرى بأنها « أم البلاد المتناهية فى كثرة العمارة المتناهية فى الحسن والنضارة ...» (١٣٦)

ونلاحظ على المؤسسات التى حفلت بها المدينة الاسلامية فى العصور الوسطى ان منها ما كـان ذا صبغة اجتماعية بحتة ــ كالحمامات والاسبلة والبيمارستانات ــ ، ومنهـا ما كان ذا مسحة تجارية أو دينية ، ولكنه احتوى نشاطا اجتماعيا ملحوظا ، وادى رسالـة ذات صبغة اجتماعيـة واضحـة ــ كالفنـادق والوكالات والجـوامع والمدارس ومكاتب الايتام وغيرها . ويبرز الطابع الاجتماعى لهذا النـوع الاخـير فى أنه استهدف التقرب الى اللـه تعالى بفعـل الخـير ، سـواء بالعناية باليتيم والضعيف او بالمسافر والتاجـر او بطالب العلم والمريض ...

ولعل الظاهرة الواضحـة فى التاريخ الاسلامى هى أن هذه المؤسسات الاجتماعية التـى حفلت بهـا المدينـة الاسلاميـة ، استطاعت البقـاء والاستمرار طويـلا ، دون ان تتوقف عـن أداء رسالتها عقب وفاة مؤسسيها . ذلك انـه من الملاحظ فى كثير من حلقات التاريخ وعديد من بلاد العالم توقف المؤسسات الخيرية عن اداء رسالتها بعد فترة من الزمن بسبب وفاة مؤسسيها ونضب مواردها وعدم توافر الامكانات المادية التى تمكنها من الاستمرار فى اداء الرسالة ، مما يضطرها الى طلب مساعـدة الخيرين بين حين وآخر ، حتـى تتوقف تماما عـن العمل . أمـا ظـل الحضارة العربية الاسلامية ، فانه قل أن تصادفنا هـذه الظاهرة ، وذلك بفضـل نظام الاوقاف الـذى ازدهر مع ازدهار هذه الحضارة .

ذلك ان مؤسس المنشأة ــ حاكما كان أوثريا من الخيرين ــ كان يوقف على منشأته غالبا وقفا يدر عليها موردا ثابتا يضمن لها البقاء ويكفـل لها الاستمرار فى أداء رسالتها، دون حاجة الى طلب المعونة بين حين وآخر ، أو دون التهديد بالافلاس والتوقف ولم تقتصر هذه الاوقاف على الاراضى الزراعيـة ، وانمـا شملت الـدور والقصـور والاسـواق والحوانيت والحمـامات والافـران ومصانع الصابون ومعامل ترقيـد الفروج ... وغيرها مما يمكن أن يدر موردا أو دخلا منتظمـا تستعين به المؤسسة .

والمعروف أن الاوقاف بمعناها الدقيق شرعت فى الاسلام ليكون ريعها « صدقة جارية » . ومن هذا المنطلق فانها نهضت برسالة ضخمة فى رعاية المؤسسات الاجتماعية والخيريـة ، الامر الـذى ساعد عليه عدم وجـود سياسة محـددة ثابتة للدولة فى تلـك العصور فيمـا يتعلق بالمسائل والامور المرتبطة بالرعاية الاجتماعية ــ أو ما نطلق عليه اليوم اسم الضمان الاجتماعى ــ وانما تركت هذه الامور كلها لاحكام الشريعة الاسلامية ، وما نصت عليه مـن فرض الزكاة على القادرين مـن جهة ، والراغبين فى فعل الخير وعمل الحسنات وتقديم الصدقات من جهـة أخرى . ومن هنـا برزت اهمية الوقف فى توفير الرعاية الاجتماعية فى المدن الاسلامية ، للطبقات الفقيرة والمحرومة والضعيفة .

---

(١٣٦) رحلة ابن بطوطة ج ١ ص ٦٧ .

ومن أبرز المؤسسات والمنشآت الاجتماعيةالتى حفلت بها المدن الاسلامية تلك الخاصة برعاية الايتام . ذلك ان الدين الاسلامى عنىعناية خاصة ، بأمر اليتيم ، فأمر بعدم قهره والاحسان اليه والحفاظ على أمواله ورعايته .وقد جاء فى ذكر أخبار أصفهان ان أحد الصالحين كان يذهب بالايتام يوم الجمعة الى منزله ويدهن رؤوسهم . وهكذا حتى انتشر نظام الوقف فى الدولة الاسلامية ، فحرص كثير من الخيرين علىوقف الاوقاف على الايتام وتعليمهم وكسوتهم . (١٣٧) من ذلك ما نصت عليه وثيقة من حججالاوقاف التى ترجع الى عصر سلاطين المماليك بالقاهرة، من أن « يكسى كل من الايتام المذكورينفى فصل الصيف قميصا ولباسا وقبعا ونعلا فى رجليه ، وفى الشتاء مثل ذلك . ويزداد فىالشتاء جبة محشوة بالقطن ... »

وتجلت العناية بالايتام فى المدن الاسلامية ،بانشاء مكاتب لتعليمهم ورعايتهم (١٣٨) . ذلك أنه اذا كانت عملية التعليم فى صدر الاسلام قدارتبطت بالمساجد ، فان تعليم الصغار والصبيان داخل المساجد كان أمرا مكروها لم يستسغهالفقهاء . وقد جاء فى كتب الحسبة انه « لا يجوز تعليم الاطفال فى المسجد ، لان النبى (ص) أمربتنزيه المساجد من الصبيان والمجانين ، لانهم يسودون حيطانها ولا يتحرزون من النجاسات ،بل يتخذون للتعليم حوانيت فى الدروب واطراف الاسواق ... » كذلك روى أن الامام مالك سئلعن تعليم الصبيان ، فى المسجد فقال : لا أرى ذلك يجوز لانهم لا يتحفظون من النجاسة (١٣٩)

ولما كان الميسورون يعلمون أطفالهم فىالبيوت على ايدى مؤدبين ومعلمين ماجورين ، فان المشكلة تمثلتفىتعليم فقراءالاطفال والايتام. ومن اجل هذا الغرض تسابق الخيرون فى انشاء مكاتب لتعليم هذا الفريقمن الصبيان ووقفواعلىهذهالمكاتبالاوقاف الكبيرة. ويبدو انهذهالظاهرة ـ ظاهرة انشاء المكاتب لتعليم الصغار والايتاموالعناية بأمرهم ـ كانت اكثر انتشارا فى المشرق منها فى المغرب الاسلامى ، لانها استرعت أنظارالرحالة المغاربة ، حتى ان ابن جبير ـ فى القرن السادس الهجرى اعتبرها « من اغرب ما يحدثبه من مفاخر فى هذه البلاد ... » وقد ذكر هذا الرحالة أنه من مآثر صلاح الدين المعبرة عنعنايته بأمور المسلمين » انه أمر بعمارة محاضر (مكاتب) الزمها معلمين لكتاب الله عز وجل ،يعلمون أبناء الفقراء والايتام خاصة ، ويجرى عليهم الجراية الكافية لهم « كذلك ذكر نفسالرحالة انه شاهد فى دمشق محضرة كبيرة للايتام لها وقف كبير يأخذ منهالمعلم لهم مايقومبه، وينفقمنه علىالصبيان ما يقوم بهم وبكسوتهم ... » (١٤٠)

---

(١٣٧) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٦٠٠ ، ج ٧ ص ١٢١ . النويرى : نهاية الارب ج ٢٩ ص ٣٠ (مخطوط) .

(١٣٨) المقريزى : المواعظ والاعتبار ج ٣ ص ١٦٣ (الطبعةالاهلية) .

(١٣٩) انظر كتاب معالم القربة فى طلب الحسبة لابنالاخوة ، وكذلك كتاب نهاية الرتبة فى طلب الحسبة للشيزرى .

(١٤٠) انظر رحلة ابن جبير .

وفى اواخر العصور الوسطى انتشرت فىالوطن الاسلامى ظاهرة انشاء مكاتب للصبيان من الايتام والفقراء ، فاقيم فى عصر سلاطين المماليك الكثيرمنها ، واهتم منشئوها بحبس الاوقاف عليها للعناية بأمر الايتام وتعليمهم وتوزيع الغذاءوالكساء عليهم . (١٤١) من ذلك مكتب السبيل الذى انشأه السلطان الظاهر بيبرس فىالقاهرة بجوارمدرسته «وقرر لمن فيه من أيتام المسلمين الخبز فى كل يوم ، والكسوة فى فصلى الشتاءوالصيف » . كذلك انشأ السلطان قلاون مكتبا لتعليم الايتام ، ورتب لكل طفل بالمكتب جرايةفى كل يوم ، وجامكية (١٤٢) فى كل شهر ، وكسوة فى الشتاء واخرى فى الصيف . (١٤٣)هذا مع ملاحظة أن الامر لم يقف عند حد توفير الطعام والكساء ـ فضلا عن معلوم شهرىللايتام ـ وانما تعدى ذلك الى توفير أدوات الكتابة لهم من اقلام ومداد وأوراق ...

ومن المؤسسات الاجتماعية التى عرفتها المدنالاسلامية فى العصور الوسطى ، تلك الخاصة برعاية الفقراء والمعدمين . ذلك ان المدنالاسلامية ـ شأنها شأن المدن الكبيرة فىكل زمان ومكان ـ اكتظت بأعداد كبيرة من المعدمين واشباهالمعدمين ـ كما سبق أن اشرنا . وهؤلاء كانوا موضع رعاية الحكام والقادرين ، وخاصة فىأوقات الغلاء والازمات الاقتصادية . من ذلك ان السلطان الظاهر بيبرس أوقف وقفا لشراء الخبزوتوزيعه على المعدمين ، كما اعتاد ان يتصدق كل سنة بعشرة الاف اردب من القمح على المساكين . (١٤٤) اما السلطان المؤيد شيخ فداب على ارسال بعض مماليكه للسؤال عن المحتاجين لسدحاجاتهم . وفى اثناء المجاعات اعتاد بعض السلاطين ان يكثروا من توزيع الاموال فى سخاءعلى المساكين والمعدمين ، كما يأمرون بجمع الفقراء وذوى الحاجات وتوزيعهم على الاغنياءوالامراء ، بحيث يلتزم كل منهم باطعام عدد معين . (١٤٥)

على أن الامر لم يقتصر على رعاية هؤلاء الفقراءوالمعدمين فى حياتهم ، بل أيضا عند وفاتهم . ذلك أنه كان يحدث ان يموت الفرد ولا يوجد من يتكفلبدفنه . واتضحت هذه الظاهرة فى أوقات انتشار الاوبئة والطواعين ، عندما يتساقطالناس بالعشرات فى الطرقات ، وعندئذ تصبح « الاموات على الارض لا يوجد من يدفنها » على حد تعبير المقريزى . ولهذا السبب اهتم الخيرون من الحكام والاثرياء بانشاء مؤسسات تنهضبتغسيل الاموات من الفقراء وتكفينهم ، ثمدفنهم بعد الصلاة عليهم . وحتى تتمكن هذه المنشآتاو المؤسسات من النهوض برسالتها ، وقفت

---

(١٤١) المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ١٦٣ (الطبعةالاهلية)

(١٤٢) الجامكية هى الراتب المربوط لشهر أو اكثر ، وجمعها جوامك ـ انظر :
(Dozy : Supp. Dict. Arabe)

(١٤٣) النويرى : نهاية الارب ، ج ٢٩ ص ٣٠ (مخطوط).

(١٤٤) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٧ ص ١٠٨

(١٤٥) المقريزى : اغاثة الامة بكشف الغمة ص ٣٥ ، ابن حبيب : درة الاسلاك فى دولة الاتراك ج ١ ص ٣٣

عليها الاوقاف الكافية . ومن اشهر هذه الاوقاف« وقف الطرحاء » الذى جعله السلطان الظاهر بيبرس برسم تغسيل فقراء موتى المسلمين وتكفينهم ودفنهم » . (١٤٦)

وقد أطلق على هذه المؤسسات الجنائزية الخاصة بتغسيل الموتى فى المدن وتجهيزهم للدفن اسم « مغاسل الموتى » و « مصليات الاموات » . ومن الواضح أنها نهضت بخدمة اجتماعية كبرى فكان الموتى من فقراء المسلمين يحملون الى تلك المغاسل ليغسلوا فيها حسب الشريعة ، ويتم تجهيزهم بها للدفن من ريع الوقف الموقوف عليها ، ثم يصلى عليهم صلاة الجنازة فى مصلاة صغيرة ملحقة بها ، خصصت غالبا للصلاة على الاموات عند تشييع الجنائز . وتتكون المغاسل عادة من عمارة كبيرة تضم مغسلا للموتى ينقسم قسمين أحدهما خاص بالرجال والاخر خاص بالنساء ، فضلا عن حواصل أو مخازن لحفظ محتويات المغسل والادوات المستخدمة فى تجهيز الموتى . أما المصلاة الملحقة بالمغسل فكان بها ميضأة بها فسقية للمياه ، فضلا عن حوض لسقى دواب المشيعين . (١٤٧)

وقد وجد بالقاهرة فى القرن التاسع الهجرى ــ الخامس عشر للميلاد ــ ما ينيف على الخمسة عشر من هذه المغاسل والمصليات ، على قول عبدالباسط بن خليل فى الروض الباسم .. وجرت العادة ان تقام هذه المغاسل والمصليات فى أطراف المدينة أو خارج أبوابها لتكون على مقربة من القرافات التى تقوم خارج اسوار المدينة . ولدانقرأ عن أحد هذه المغاسل على باب النصر وآخر خارج باب زويلة ، من أبواب مدينة القاهرة . على انه يبدو أن أشهر هذه المغاسل كان الذى أقامه الامير يشبن بن مهدى قرب مدرسة السلطان حسن عند الطرف الشمالى الشرقى من مدينة القاهرة وذلك سنة ٨٧٣ هـ (١٤٦٩ م) ، وقد أشار اليه كل من السخاوى وابن تغرى بردى وابن اياس .

ولم يكن اليتامى والفقراء والمساكين وحدهم موضع رعاية المجتمع فى ظل الحضارة العربية الاسلامية ، وانما حظى المرضى أيضا بقدر كبير من الرعاية الاجتماعية فى المدن الاسلامية ، فى العصور الوسطى . والمعروف عن الاسلام أنه نادى بالتخفيف عن المريض ورعايته ، كما حث على الاشتغال بالطب واجادته ، حتى انه روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال « العلم علمان ، علم الاديان وعلم الابدان » . (١٤٨) وجاء ذلك فى المدينة الاسلامية مصحوبا باشراف دقيق من جانب الدولة على كل من يسمح له بمزاولة مهنة الطب لمنع الادعياء وغير الاكفاء من التلاعب بصحة الناس وحياتهم وأرواحهم . ويقال ان الخليفة المقتدر العباسى علم سنة

---

(١٤٦) المقريزى : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج ١ ص ٦٣٨ .

(١٤٧) استقينا المعلومات الخاصة بهذه الفقرة من عشرات الحجج الشرعية التى ترجع الى عصرى الايوبيين والمماليك ، والمحفوظة فى القاهرة اما فى أرشيف وزارة الاوقاف واما فى محفوظات المحكمة العليا الشرعية . هذا وقد قام المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة . الذى نتشرف بعضوية لجنة التاريخ والآثار فيه ــ بتصوير هذه الحجج الشرعية على شكل ميكروفيلم حفاظا عليها من ناحية ، ولتسهيل مهمة الرجوع اليها والافادة منها من ناحية اخرى .

(١٤٨) رسائل اخوان الصفا ، ج ٤ ص ٣٦٠ (طبعة القاهرة ١٩٢٨)

٣١٩ هـ (٩٣١م) ان رجلا مات نتيجة لخطأ طبيب ، فأمر بمنع أى طبيب من مزاولة المهنة الا بعد امتحانه . وكان أن عهد الخليفة الى اشهر اطباء زمانه — سنان بن ثابت — بامتحان الاطباء فى مدينة بغداد، فتقدم للامتحان أكثر من ثمانمائة طبيب ، وهو أكبر عدد من الاطباء شهدته مدينة فى العالم أجمع طوال العصور الوسطى . (١٤٩)

وجاءت هذه الرعاية الطبية مصحوبة باقامة مؤسسات لمداواة المرضى وعلاجهم في المدن ، وهى التى أطلق عليها اسم بيمارستانات و.روى المقريزى أن أول دار أسست لمداواة المرضى فى الاسلام بناها فى دمشق الخليفة عبد الملك الاموى سنة ٨٨ هـ ، وجعل فيه الاطباء وأجرى عليهم الارازق . أما المجذومون والمصابون بأمراض معدية خطيرة ، فقد أمروا بمغادرة المدن ، وخصصت لهم أعطيات رعاية لهم ، فى حين أعطى كل مقعد خادما يهتم بأمره ، وكل ضرير قائدا يسهر على راحته . (١٥٠)

وفى عصر الخلافة العباسية أقام البرامكة بيمارستانا فى عهد الخليفة الرشيد ، اسندت رياسته الى ماسويه ثم الى ابنه يوحنا بن ماسويه ويحكى عن طاهر بن الحسين — قائد الخليفة المأمون — انه كتب الى ابنه عبد الله « وانصب لمرضى المسلمين دورا توقيهم ، وقواما يرفق بهم ، واطباء يعالجون أسقامهم ... »

ولم يلبث أن ازداد عدد البيمارستانات فى المدن الاسلامية . ويرجع الفضل الى الطبيب الشهير سنان بن ثابت — وهو غير مسلم فى انشاء بيمارستانين كبيرين فى بغداد أحدهما سمى البيمارستان المقتدرى — نسبة الى الخليفة المقتدر الذى نهض بالانفاق عليه من ماله الخاص — ، والثانى كان تحت رعاية السيدة أم المقتدر . ثم كان أن أسس الوزير ابن الفرات مارستانا آخر فى بغداد سنة ٣١١ هـ (٩٢٣ م) حتى اذا ما استولى بحكم على بغداد ، اكرم الطبيب سنان بن ثابت وعظمه ، فأشار عليه سنان باقامة مارستان جديد سنة ٣٢٩ هـ (٩٤١ م) ، فوق ربوة جميلة على الشاطىء الغربى لدجلة ، كانت تحمل قصر هارون الرشيد من قبل . وظل هذا المارستان قائما حتى جدده عضد الدولة سنة ٣٦٨ هـ (٩٧٨م) وزوده بالاطباء والمعالجين والخزان والبوابين والوكلاء والناطوريين .

وبالاضافة الى بغداد ومدن العراق ، فان المدن الكبرى في الولايات والامصار والدويلات التى تفرعت عن الدولة العباسية — مثل شيراز وأصفهان ودمشق — شهدت قيام بيمارستانات على مستوى كبير من العظمة والاتساع . وقد شيد نور الدين محمد بن زنكى بيمارستانا فى دمشق اعتبره الرحالة ابن جبير بمثابة « مفخر عظيم من مفاخر الاسلام ، وله قومه بأيديهم الازمة المحتوية على أسماء المرضى، وعلى النفقات التى يحتاجون اليها من الادوية والاغذية وغير ذلك . والاطباء يبكرون اليه فى كل يوم ويتفقدون المرضى ويأمرون باعداد ما يصلحهم من الادوية

---

(١٤٩) ابن ابي اصيبعة : طبقات الاطباء ج ١ ص ٢٢٢ ، القفطي : اخبار العلماء باخبار الحكماء ص ١٩١

(١٥٠) تاريخ ابن الفرات ، سنة ٧٩٤ هـ ، العيني : عقد الجمان ، سنة ٦٦٤ هـ

والاغذية حسبما يليق بشأن كل منهم ... »ويضيف ابن كثير أن نور الدين محمود وقف هذا البيمارستان على الفقراء دون الاغنياء ، اللهم اذا لم يجد الاغنياء دواء مسقما لعللهم الا فى هذا البيمارستان ، مما يؤكد الاهمية الاجتماعية لمثل هذه المؤسسة . ومن هذا المنطلق ، شرب نور الدين نفسه من دواء هذا البيمارستان .

وكان أن اكتملت أروع صورة للبيمارستانات فى المدن المصرية بالذات . ومن المعروف أن أحمد بن طولون أقام فى عاصمته القطائع أول بيمارستان كبير فى مصر سنة ٢٥٩ هـ (٨٧٣ م) . ومن الانظمة التى وضعت لهذا البيمارستان أن العليل كان اذا دخله تنزع ثيابه ونفقته وتوضع عند أمين البيمارستان ، ثم يلبس الثياب الخاصة بالمرضى ويفرش له فراشا خاصا به ، ويعالج حتى يبرأ . اما علامة شفائه فهى أن يأكل فروجا ورغيفا ، فاذا فعل ذلك واستقر الطعام فى جوفه دون ألم أو رد فعل ، أعطى ماله وثيابه وسمح له بالانصراف . وفى حالة وفاة المريض ، فانه يجهز ويكفن على نفقة البيمارستان . (١٥١) وفى ذلك يقول سعيد القاص ، وهو أحد المعاصرين : ــ

ولا تنس مارستانه واتساعه	وتوسعة الارزاق للحول والشهر
وما فيه من قوامه وكفاته	ورفقهم بالمعتفين ذوى الفقر
فللميت المقبور حسن جهازه	وللحى رفق فى علاج وفى جبر

وبالاضافة الى البيمارستانات الايوبية الثلاثة التى أشار اليها ابن جبير والحنبلى وابن واصل والمقريزى ، فان أشهر بيمارستان عرفته القاهرة فى العصور الوسطى هو بلا شك البيمارستان المنصورى الذى أنشأه سلطان المماليك المنصور قلاون سنة ٦٨٩ هـ (١٢٩٠ م) وقد ذكر الرحالة ابن بطوطة هذا البيمارستان فقال عنه « يعجز الواصف عن محاسنه » (١٥٢) ، فى حين وصفه البلوى المغربى بأنه « قصر عظيم من القصور الرائعة حسنا واتساعا ، لم يعهد مثله بقطر من الاقطار . » (١٥٣) وقد جاء فى وثيقة وقف السلطان المنصور قلاون عن هذا البيمارستان أن السلطان خصصه « لمداواة مرضى المسلمين الرجال والنساء ، من الاغنياء المثرين والفقراء المحتاجين ، بالقاهرة ومصر وضواحيها . من المقيمين بهما والواردين اليهما من البلاد ، والعمل على اختلاف أجناسهم وأوصافهم وتباين أمراضهم .. يقيم به المرضى والفقراء من الرجال والنساء ، لمداواتهم الى حين برؤهم وشفائهم . ويصرف ما هو فيه معد للمداواة ، ويفرق للبعيد والقريب والاهلى ، وللغريب والقوى والضعيف ، والدنى والشريف ، والعلى والحقير والغنى والفقير .. . » (١٥٤)

---

(١٥١) ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ص ١٤ ــ ١٥ ، البلوى : سيرة ابن طولون ص ٥٣ ــ ٥٤ .

(١٥٢) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠ ــ ٧١

(١٥٣) رحلة البلوى المغربى ص ٥٦ أ (مخطوط)

(١٥٤) انظر أيضا بالاضافة الى الحجة المذكورة ــ وهى محفوظة بارشيف المحكمة العليا الشرعية بالقاهرة ــ ما كتبه ابن الفرات فى تاريخه ، ج ١٥ ص ٨ .

وتوضح حجة وقف السلطان المنصور قلاون الخدمات التى كانت تقدم للمرضى فى ذلك البيمارستان ، وهى خدمات لم تقتصر على توفير الفرش والدواء والغذاء لهم ، وانما تعدت ذلك الى صرف مراوح من الخوص ليستخدمها المرضى فى التخفيف من حدة حرارة الصيف . كل ذلك مع مراعاة القواعد الصحية الدقيقة ، مثل الحرص على تغطية غذاء المرضى حتى لايتلوث ، وآنية مستقلة لكل مريض يستعملها في غذائه وشرابه ، لا يشاركه فيها غيره ، فضلا عن فراشه المستقل .

واتماما لرسالة البيمارستان الاجتماعية ، فان المريض عندما يبرأ ويصرح له بالخروج كان يعطى احسانا يستعين به على الحياة حتى يباشر عمله الذى يتقوت منه فضلا عن كسوة كان ينعم بها عليه أما اذا قدر لاحد نزلاء البيمارستان المنصورى أن يموت ، فان حجة الوقف نصت فى هذه الحالة على أن « يصرف الناظر ما تدعو الحاجة اليه من تكفين من يموت بهذا البيمارستان من المرضى والمختلين ، من الرجال والنساء ، فيصرف ما يحتاج اليه برسم غسله ، وثمن كفنه وحنوطه، واجرة غاسله ، وحافر قبره ، ومداراته فى قبره على السنة النبوية ، والحالة المرضية ... » . ولعل فى هذا ما يدل على أن هذا النوع من المؤسسات فى المدن الاسلامية لم يغفل الجانب الاجتماعى فى رسالته .

وكان للمصابين بأمراض عقلية نصيب من الرعاية فى المدن الاسلامية ، فخصصت لهم اقسام فى البيمارستانات الكبرى ، تسهر على رعايتهم وعلاجهم وربما انشئت مصحات خاصة بهم . من ذلك ما ورد فى العقد الفريد وفى جغرافية اليعقوبى من وجود بمارستان خاص بالمجانين فى جنوب بغداد — هو دير هزقل القديم — على مرحلة فى طريق واسط . وفى بيمارستان احمد بن طولون — فى القطائع بمصر — كان هناك قسم خاص بالمجانين . وقد أشار الرحالة ابن جبير الى أن بيمارستان دمشق كان به قسم للمجانين . «لهم ضرب من العلاج». كذلك اشار نفس الرحالة الى أن البيمارستان الذى عاينه بالقاهرة كان به « موضع آخر متسع الفناء ، فيه مقاصير عليها شبابيك الحديد ، اتخذت محابس للمجانين ، ولهم من يتفقد كل يوم أحوالهم ، ويقابلها بما يصلح لها . والسلطان (صلاح الدين) يتطلع هذه الاحوال كلها بالبحث والسؤال ، ويؤكد الاعتناء بها والمثابرة عليها غاية التأكيد .. » (١٥٥)

ومن امثلة الرعاية التى لقيها هؤلاء المجانين انه خصص لكل واحد منهم مرافق يأخذه باللين والرفق ، يصحبه فى الحدائق بين الخضرة والزهور ، ويسمعه ترتيلا هادئا من آى الذكر الحكيم ، تطمئن به القلوب ، وتهدأ النفوس . ولا عجب ، فقد ادرك علماء المسلمين خطورة الامراض النفسية ، ووضعوا لها علاجا وطبا . وقد جاء فى رسائل اخوان الصفا ما نصه « اعلم ان لمرض النفوس علاجات وطبا تداوى به ، كما أن لمرض الاجساد طبا يعالج به وعقاقير يداوى بها .. » (١٥٦)

---

(١٥٥) رحلة ابن جبير

(١٥٦) رسائل اخوان الصفا ، ج ٤ ص ٤١ (طبعة القاهرة ١٩٢٨)

ومن المؤسسات الاجتماعية التى حفلت بها المدن الاسلامية السبل والسقايات لتوفير ماء الشرب لعابرى السبيل . وقد انتشرت الأسبلة فى مدن العالم الاسلامى ــ مشرقه ومغربه ــ جميعا . من ذلك ما قاله ابن حوقل « وقل ما رايت خانا أو طرف سكة أو محلة أو مجمع ناس الى حائط بسمرقند يخلو من ماء جمد مسبل . وذكر لى من يرجع الى خبره أن بسمرقند ، فى المدينة وحيطانها ، فيما يشتمل عليه السور الخارج ، زيادة على الفى مكان ، يسقى فيه ماء الجمد مسبلا ، عليه الوقوف ، من بين سقاية مبنية وحباب نحاس منصوبة ، وقلاقل خزف فى الحيطان ... » . (١٥٧)

وكان الحرص على توفير ماء الشرب للعطشى يزداد فى الاماكن والمدن المقدسة طلبا لحسن الثواب . من ذلك ما يقال من أن السيدة زبيدة ــ زوجة الرشيد وأم الامين ــ أدركت عندما حجت الى بيت الله سنة ١٨٦ هـ ، مايعانيه أهل مكة من مشاق فى الحصول على ماء الشرب ، وعندئذ أمرت خازن اموالها أن يدعو المهندسين والعمال من انحاء البلاد ، وقالت له « اعمل ولو كلفتك ضربة الفأس دينارا » . وكان أن وفد على مكة أكفأ المهندسين والعمال ، ووصلوا بين منابع الماء فى الجبال ، وشقوا طريقا تحت الصخور من عين حنين الى الحرم ، مما خفف عن الحجاج عناء العطش على مر العصور حتى اليوم .

كذلك حظى القدس الشريف بعناية الخيرين من حكام المسلمين ، وخاصة ان مدينة بيت المقدس قليلة المياه ، تجلب اليها عن طريق عين العروب . ولذا كثر انشاء الأسبلة فيها لتوفير ماء الشرب لاهلها من ناحية ، وللوافدين على المسجد اقصى من ناحية اخرى . والملاحظ على معظم الاسبلة المقامة فى ساحة الحرم القدسى انها أقيمت على آبار تتجمع فيها مياه الامطار . ومن أشهر هذه الاسبلة ، ذلك الذى أقامه سلطان المماليك اينال (٨٥٧ ــ ٨٦٥ هـ ١٤٥٣ ــ ١٤٦١ م) ، وهو السبيل الذى قام باصلاحه وتجديد عمارته فيما بعد كل من السلطان قايتباى ثم السلطان عبد الحميد الثانى . (١٥٨)

وقد عدد الحافظ ابن عساكر ــ صاحب تاريخ دمشق ــ السقايات الموجودة على أيامه فى تلك المدينة . ولكن يبدو أن أعظم نماذج للاسبلة فى المدن الاسلامية كان فى القاهرة بالذات، حيث اخذت ظاهرة انشائها تنتشر منذ القرن السادس الهجرى ، واقبل السلاطين والأمراء ونساؤهم ــ فى عصرى الايوبيين والمماليك ــ على اقامتها على الطرق العامة المطروقة ، لتعم فائدتها ، ويتضاعف ثوابها ، ويتيسر « تسبيل الماء وشرب المارين والواردين » . وما زال كثير من مبانى الاسبلة الأثرية قائما بالقاهرة ، تسترعى النظر بفنها وجمال عمارتها ، وعلى واجهتها آلات قرآنية بخط جميل ، تتفق وسياق المعنى ، مثل « وسقاهم ربهم شرابا طهورا » ، أو « يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك ، وفى ذلك فليتنافس المتنافسون » . أو « ان الابرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا ، عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا » .

---

(١٥٧) ابن حوقل : صورة الارض ، ص ٣٨٦ (طبعة بيروت)

(١٥٨) انظر وثيقة وقف السلطان قايتباى ــ ارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة رقم ٨٨٧ .

وهنا نلاحظ فارقا واضحا بين الأسبلة المقامة فى مصر والقاهرة وتلك التي أقيمت فى بقية مدن العالم الاسلامى ، وخاصة القدس ودمشق والحجاز . ذلك ان الاخيرة كان معظمها يقام على آبار تجمع لها مياه الامطار ، وهى بذلك تختلف عن أسبلة القاهرة ، حيث كان يوجد صهريج تحت السبيل ، ينقل اليه ماء نهر النيل عن طريق السقائين . وقد نص بوضوح فى حجج الاوقاف الموقوفة على هذه الاسبلة على أن يكون ماؤها عذبا ، من « بحر النيل المبارك »، بمعنى عدم ملئها من مياه الآبار .

وكان يتولى تسبيل الماء وتوزيعه على طالبيه المزملاتى الذى اشترطت فيه شروط جسمية وخلقية خاصة ، كأن يكون سالما من العاهات والأمراض « وان يسهل الشرب على الناس ، ويعاملهم بالحسنى والرفق ، ليكون ابلغ فى ادخال الراحة على الواردين ، صدقة دائمة وحسنة مستمرة » . حسبما جاء فى وثيقة وقف السلطان فرج بن برقوق . وكان على المزملاتى أن يتعهد الرخام والدهاليز فى السبيل بالكنس والمسح ، ومن أجل ذلك روعى تزويد الأسبلة بأدوات متنوعة ، مثل سلب الليف أو الكتابة ، وسفنج لمسح ارض السبيل ، وبخور لتبخير الاوانى ، ومكانس . هذا فضلا عن الأدلية الجلد والبكر وآنية الشرب والكيزان والاباريق والقلل الفخار والطشوت والاسطال النحاس وغيرها . (١٥٩)

كذلك يلاحظ ان ثمة مواقيت — معينة حددت لتسبيل الماء ، فكانت عملية التسبيل تستمر غالبا طوال النهار — من شروق الشمس حتى غروبها — ، وربما استمرت فى بعض المدن من بعض الغروب الى أن تمضى حصة من الليل، عندما « يأوى الناس الى مساكنهم ، وتنقطع الرجل عن الطرقات » . أما فى شهر رمضان ، فكان تسبيل الماء يستمر من وقت الغروب الى ما بعد صلاة التراويح « ثم من وقت التسبيح الى الفجر . »

وبالاضافة الى الأسبلة التى يشرب الناس منها مجانا ، اكتظت المدن الاسلامية بأناس محترفين يتكسبون من وراء سقايا المارة بالاسواق ، وهؤلاء هم سائقو الكيزان وأرباب الروايا والقرب والدلاء . وقد خضع هؤلاء جميعا لاشراف دقيق مباشر من قبل المحتسب، مما حقق رقابة صحية تضمن عدم انتشار العدوى والأمراض . وفى ذلك يقول ابن الأخوة فى كتابه معالم القربة ما نصه « أما سقاة الماء فى الكيزان فيؤمرون بنظافة أزيارهم وتغطيتها ، وافتقادها بالغسل بعد كل قليل من الوسخ المتجمع فيها ، ويغسلوا الكيزان ويجلوها بشقفها وبالأشنان فى كل يوم ، ويبخروها ، فانها تتغير من أفمام الناس ونكهتهم ... وينبغي ان يتخذ للازيار اغطية من خوص وصلبة بجريد . ولا يسقى أحد من كوز الزير ، ولا يدخل يده فى الزير وهى زفرة ، ويجتهد فى نظافة حانوته وبدنه وثيابه ... » (١٦٠)

---

(١٥٩) وثيقة وقف السلطان الغورى سنة ٩١١ هـ (رقم ٨٨٣) ارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة . وقد نشر هذه الوثيقة مع دراسة علمية دقيقة زميلنا الاستاذ الدكتور عبد اللطيف ابراهيم ، استاذ علم الوثائق بجامعة القاهرة .

(١٦٠) ابن الاخوة : معالم القربة ص ١٥٦ .

وفيما عدا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية الذى عرفته المدينة الاسلامية لتوفير مياه الشرب للناس ، وجد نوع آخر من المنشآت قصد به الخيرون توفير ماء الشرب للدواب ، مما يدل على اتساع أفق النظرة الاجتماعية للحضارة الاسلامية . وقد تعددت أحواض المياه التى أقيمت فى المدن الاسلامية ـ وخاصة قرب أطرافها وأبوابها ـ لسقى الدواب ، وحبست عليها ـ هى الأخرى ـ الاوقاف لتمكينها من تحقيق أهدافها . من ذلك ما جاء فى وثيقة وقف السلطان قايتباى « ... ووقف حوض السبيل المذكور أعلاه ، بالقرب من الجامع المذكور فيه ، وفسقية الحوض المذكور المجاور له ، لاستقرار الماء الذى يجرى اليها من بير الساقية المذكورة المعلقة بذلك ، لينتفع به فى سقى الدواب المارين على ذلك والمترددين اليه ، وفى غير ذلك من الانتفاعات الشرعية على العادة فى ذلك ، وجعله سبيلا لله ... »

ومن المؤسسات الاجتماعية التى اشتهرت بها مدن العالم الاسلامى فى العصور الوسطى الحمامات العامة ، التى قصدها الناس من مختلف الطبقات ـ رجالا ونساء ـ للاستحمام . ذلك أن الناس لم يألفوا فى تلك العصور الاستحمام فى منازلهم ، ولم توجد الحمامات الخاصة الا فى قصور الحكام والأمراء . ويذكر الفقيه ابن الحاج أن « الواحد يشترى الدار أو يبنيها بنحو الالف ، ولا يعمل بها موضعا للوضوء أو للغسل » (١٦١) . لذلك طالب بعض المعاصرين المحتسب بأن يأمر بفتح الحمامات العامة وقت السحر « لحاجة الناس اليها للتطهر فيها قبل وقت الصلاة » . (١٦٢)

ولما كان الاسلام قد جعل النظافة ركنا من أركان الايمان ، ونادى القرآن الكريم بأن الله ـ عز وجل ـ يحب المطهرين والمتطهرين ، فان ذلك أدى الى انتشار الحمامات العامة فى المدن الاسلامية ، فى المشرق والمغرب سواء . هذا عدا الحمامات الملحقة بمؤسسات متباينة ، كالوكالات والخانقاوات وغيرها . من ذلك ما ذكره اليعقوبى من أن الجانب الشرقى فى بغداد وحده كانت به فى القرن الثالث الهجرى ـ التاسع للميلاد ـ خمسة آلاف حمام ، فى حين جاء فى تاريخ بغداد أن تلك المدينة كان بها فى القرن الرابع للهجرة عشرة آلاف حمام . اما المقريزى فقد ذكر ان أقل ما كانت الحمامات فى بغداد ـ فى أيام الخليفة الناصر احمد بن المستنصر ـ نحو الالفى حمام . ومهما يكن فى بعض هذه الأرقام من مبالغات ، فهى تدل على أن الحمامات كانت فعلا ظاهرة لها خطورتها فى المجتمع الاسلامى . وقد قال ابن جبير عن هذه الحمامات أنها كانت تطلى بالقار ، وتسطع به حتى يخيل للناظر انها مبنية من رخام ، وأن هذا القار كان يجلب من موضع بين القصرة والكوفة .

---

(١٦١) ابن الحاج : المدخل ، ج ٢ ص ١٧٠

(١٦٢) ابن الاخوة : معالم القربة ص ١٥٦

ومثل ذلك يقال عن دمشق التى اشتهرت بصناعة الصابون الممتاز والعطور الطيبة ، مما ضاعف من جودة الخدمة فى حماماتها . ويبدو مما ذكره مؤرخ دمشق ابن عساكر عن حماماتها أن كل حمام كان ينسب الى منشئه أو الى طائفة بعينها من طوائف المجتمع ، أو ربما نسب الى الحى الذى به الحمام . وقد حدد ابن عساكر عدد هذه الحمامات فى دمشق على أيامه — فى القرن السادس الهجرى — بسبعة وخمسين حماما ، فى حين ذكر ابن جبير — فى نفس العصر تقريبا — انها بلغت مائه حمام . وثمة اشارات فى المصادر المعاصرة الى أن كثرة الحمامات فى دمشق احدثت نوعا من التنافس بين أصحابها ، فحرص كل حمامى على ابراز محاسن حمامه ، وتقديم أكبر قدر من الخدمات لعملائه . ومن الثابت أن حمامات الشام بوجه عام استرعت دهشة الفرنج واعجابهم على عصر الحروب الصليبية ، فتردد بعضهم عليها للاستحمام ، وهو الامر الذى اشار اليه اسامة بن منقذ فى كتابه الاعتبار . وعن طريق الفرنج انتقلت هذه الظاهرة الى الغرب الاوروبى .

فاذا انتقلنا الى مصر ، وجدنا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية — أعنى الحمامات — بلغ درجة من الجودة جعلت عبد اللطيف البغدادى — فى كتابه أخبار مصر — يقرر أنه لم يشاهد فى كافة البلاد « أتقن منها وصفا ، ولا أتم حكمة ولا أحسن منظرا » (١٦٣) كذلك روى ابن اياس أن السلطان سليم العثمانى عندما دخل حماما ببولاق سنة ٩٢٣ هـ عقب غزو مصر ، فانه انعم على الحمامى « واعجبته الحمام وشكره » (١٦٤) أما المقريزى فقال — نقلا عن المسبحى فى تاريخه — أن أول من بنى الحمامات بالقاهرة ، كان الخليفة العزيز بالله الفاطمى ، وأن الحمامات أخذت تنتشر بعد ذلك انتشارا سريعا فى مختلف أحياء القاهرة والفسطاط ، حتى بلغت فى الاخيرة على أيامه — فى القرن التاسع الهجرى — الف ومائة وسبعين حماما . وقال المقريزى ان بعض هذه الحمامات كان خاصا بالرجال ، وبعضها خاصا بالنساء ، فى حين كان قسم يفتح للرجال قبل الظهر وللنساء بعد ذلك .

ولم تتعرض المؤلفات التاريخية لوصف الحمامات العامة فى المدن الاسلامية ، ولكن من الممكن أن نحصل على صورة واضحة لتلك الحمامات بمقارنة ما جاء فى الوثائق والحجج الشرعية المعاصرة بالبقايا الأثرية التى ما زالت شاخصة فى عديد من المدن . ومن هذه المقارنة نقول ان باب الحمام كان يؤدى الى مسلخ . « مرخم به ثلاثة أواوين » وهذه الاواوين كالمصاطب مكسوة بالرخام ، حيث يستريح طالب الاستحمام . ومن المسلخ ينتقل المستحم الى بيت أول حيث ينزع ملابسه . وتتصف غرفة بيت أول هذه بالدفء ، وسميت كذلك لانها

---

(١٦٣) عبد اللطيف البغدادى : اخبار مصر ، ص ١٦٦ .

(١٦٤) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٣ ص ١١٦

اول الغرف الدافئة . وعندما يخلع المستحم ملابسه يضع حول وسطه فوطة تصل الى الركبتين ، ثم ينتقل الى الغرفة الرئيسية المسماة ببيت حرارة « وبه أربعة أواوين بكل واحد منها حوض حجر ، وبه أيضا خلوتان ، وطهر ، وبيت نورة » (١٦٥) . وفى بيت الحرارة هذا يقوم عامل الحمام بتدليك جسد المستحم وغسله بالماء الساخن الذى يوجد بالمغطس . وبعد الاستحمام يجفف المستحم جسمه بالمناشف ، ويتقدم للبلان الذى يزيل الشعر من بعض المواضع ــ اذا لزم الأمر ــ ثم ينصرف المستحم الى غرفة بيت اول حيث يقضى بعض الوقت ، فلا يغادر الحمام مباشرة معرضا نفسه للهواء البارد . أما المياه اللازمة للحمام فكانت تجلب بواسطة « ساقية خشب مركبة على فوهة بير » . فترفعها الساقية الى « مستوقد الحمام » ، حيث يسخن الماء فى مرجل كبير (١٦٦) .

وقد جاء فى تاريخ بغداد أن الحمام كان يقوم بخدمته خمسة نفر على الأقل : هم الحمامى ، والقيم ، والوقاد ، والسقاء ، والزبال بحيث أن الوقود فى الحمامات كان غالبا من الزبل اليابس . هذا فضلا عن الحلاق الذى كان يقوم بحلاقة الشعر وتهذيب اللحية . وقد اشترطت فى هذا الحلاق شروط معينة ، منها ما جاء فى كتب الحسبة من « أن يكون المزين خفيفا رشيقا بصيرا بالحلاقة ، وتكون الأمواس جديدة قاطعة . . ولا يأكل ما يغير نكهته ــ كالبصل والثوم والكراث ــ فى يوم نوبته ، لئلا يتضرر الناس برائحة فيه عند الحلاقة ... » (١٦٧)

على أن أهمية الحمام فى تلك العصور لم تقتصر على كونه مؤسسة لنظافة البدن مع ما لذلك من معان ودلالات اجتماعية ، وانما كان الحمام ايضا مركزا اجتماعيا على جانب خطير من الاهمية فى المدينة الاسلامية . فالمريض اذا دخل الحمام اعتبر ذلك ايذانا بشفائه (١٦٨) ، والعريس أو العروس يتعين على كل منهما أن يدخل الحمام قبل حفل الزفاف ، فيعتبر ذلك من الأعياد العائلية الرائعة ، ويكون الخروج من الحمام عندئذ فى زفة مشهورة ، أشبه بمظاهرة اجتماعية يحضرها الأهل والأحباب . وفى الحمام اعتادت أن تجتمع النساء والصديقات فيتناقلن أخبار الحى والناس ، ويقصصن على بعضهن كثيرا من أخبارهن وحياتهن المنزلية . (١٦٩) والى الحمام تتجه المرأة التى لا يراها الناس الامحجبة فتكشف عن عورتها للبلانة لتعالجها بالتحفيف « والنساء فى هذا المقام أشد تهالكا من الرجال » ، على قول ابن الأخوة (١٧٠) .

---

(١٦٥) وثيقة وقف السلطان الغورى ــ ارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة رقم ٨٨٣

(١٦٦) نفس الوثيقة السابقة .

(١٦٧) ابن الاخوة : معالم القربة ، ص ١٥٦

(١٦٨) ابو المحاسن : حوادث الدهور ، ج ٢ ص ٢٢٦ ــ ٢٢٧ .

(١٦٩) سيرة الظاهر بيبرس ج ١ ص ٦٦

(١٧٠) ابن الاخوة : معالم القربة ، ص ١٥٧

وتكون المراة فى هذه الحالة قد استصحبت معها أفخر ثيابها وانفس حليها لتلبسها بعد الاستحمام، حتى يراها غيرها «فتتقع المفاخرة والمباهاة»(١٧١) لذلك لا عجب اذا أكثر الأدباء والشعراء فى المدن الاسلامية من وصف الحبيب فى الحمام . (١٧٢) ويبدو أن كل ذلك دفع بعض الفقهاء المعاصرين فى المدن الاسلامية الى النفور من الحمام ، فالسيوطى اباحه للرجال بشروط ، وقال انه مكروه للنساء الا فى حالات خاصة . وابن الحاج عاب على المعاصرين من الرجال كشف عاناتهم للبلان فى الحمام لازالة الشعر منها ، كما نصح معاصريه من العلماء بعدم السماح لنسائهم بدخول الحمام « لما اشتمل عليه فى هذا الزمان من المفاسد والعوائد الرديئة . . . » (١٧٣)

وتسترعى نظرنا فى دراسة المدينة الاسلامية، كثرة المؤسسات والمرافق الخاصة برعاية الأغراب والعميان والقواعد من النساء . ونلاحظ على هذه المؤسسات جميعا انها لم تتخذ شكل منشآت قائمة بنفسها وانما اتخذت من المرافق الدينية ـ كالزوايا والمساجد والربط والخانقاوات ـ مقرا لها ، بوصفها منشآت دينية تستهدف الخير والبر ومساعدة الضعيف والتقرب الى الله عن طريق فعل الخير . ومرة أخرى تؤكد أن هذه المنشآت جميعها وجدت فى نظام الوقف خير دعامة مكنتها من الاستمرار فى اداء رسالتها الخيرية . من ذلك أن صلاح الدين اوقف على الأرامل والايتام قرية نستروبين دمياط والاسكندرية ، وقيمة ضمانها خمسون الف دينار .

ولم يتمالك الرحالة ابن جبير نفسه من الاعجاب بمدى ما لمسه فى مدن المشرق الاسلامى من عناية بالغرباء ، ولا سيما اذا كانوا من رجال الدين وطلاب العلم والمشتغلين بهما ، فقال ان هذه الظاهرة ملموسة على نطاق واسع فى مدن المشرق عامة وفى مصر خاصة ، وان هؤلاء الغرباء كانوا موضع رعاية الحكام الذين حبسوا الاوقاف الواسعة على المرافق التى أقاموها لهم .

والمعروف أن اعدادا كبيرة من المغاربة نزحوا الى المشرق ، اما للحج . واما خلاصا من الأخطار التى تعرضت لها بلاد المغرب والاندلس أواخر العصور الوسطى وهؤلاء وجدوا رعاية كبيرة ـ وخاصة فى مصر والشام ـ تحت حكم صلاح الدين . ويتحدث ابن جبير عن المحارس التى صادفها فى مدن مصر ـ ومفردها محرس أى المأوى المخصص للدارسين والزهاد والمسافرين والفقراء ـ فيقول :

---

(١٧١) ابن الحاج : المدخل ، ج ٢ ص ١٧٢ .

(١٧٢) ابن حبيب : درة الاسلاك فى دولة الاتراك ، ج ١ ص ٢٣٠ ، ابن دانيال : طيف الخيال ص ١١٨

(١٧٣) السيوطى : منتقى الينبوع ورقة ٤ (مخطوط) .ابن الحاج المدخل ج ٢ ص ٢٣٨ .

« ومن مناقب هذا البلد ، ومفاخره العائدةفى الحقيقة الى سلطانه (صلاح الدين) المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل الطب والتعبــد . يفدون من الاقطار النائية ، فيلقى كل واحد منهم مسكنا يأوى اليه ، ومدرسا يعلمه الفن الذىيريد تعلمه واجراء يقوم به فى جميع احــواله . واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطــارئينحتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا الى ذلك . ونصب لهم مارستانا لعــلاجمن مرض منهم ... ومن اشرف هذه المقاصــد أيضـا أن السلطان عين لأبناء السبيل من المغاربةخبزتين لكل انسان فى كل يوم ، بالغا ما بلغــوا . ونصب لتفريق ذلك كل يوم انسانا أمينا مــنقبله ، فقد ينتهى فى اليوم الى الفى خبزة او أزيد ، بحسب القلة والكثرة ، وهكذا دائما . ولهذا كله أوقاف من قبله ، حاشا ما عينه مــن زكاة العين لذلك ... »

كذلك اشار ابن جبير الى أن صلاح الدينخصص للغرباء من المغاربة جامع ابن طولون فى مصر « يسكنونه ويحلقون فيه ــ اى يقيمــــونحلقات العلم والدرس والعبادة ــ واجرى عليهم الارزاق فى كل شهر » . اما فى دمشق فقــدخصص نور الدين محمود للمغاربة الغرباء زاوية المالكية بالجامع الاموى، واوقف على ذلك أوقافا. وبعد ان اسهب ابن جبير فى وصف الرعاية التى يلقاها الغرباء ، قال « وهذه البلاد المشرقية كلهاعلى هذا الرسم » .

وبخصوص المؤسسات العلمية والدينيــةفى المدينة الاسلامية ، نلاحظ ان نشاطها لم يخل من أوجه اجتماعية ، لها دلالتها واهميتهــا . فالمدرسة فى باطنها وظاهرها مؤسســة علميــة واضحة المعالم ، ولكنها فى عنايتها بطلاب العلم ــوجلهم من الغرباء ــ وحرصها على توفير حيــاة آمنة كريمة لهم ، وامــدادهم بالمــأوى والمأكلوالمشرب والملبس ،وما كان يقام فيها من حفــلات لاحياء مناسبة دينية او علمية ــ كالانتهاء مــنتأليف كتاب أو ختم صحيح البخارى .. تعبــر عن نشاط اجتماعى لا يمكن اغفاله .

أما الجوامع والمساجد ، فكانت دائما ابدامراكز لنشاط متعدد الالوان . فبالاضافة الى وظيفتها الأســاسية فى الصلاة واقامة شعائرالدين،كانت تقام فيها حلقات الدرس ، ويلتف داخلها المتعلمون حول المعلمين ، وفيها كان يجلسالقضاةوحولهم المتخاصمون للفصل بينهم . ومن فوق منابرها كانت تذاع بلاغات الحكام وتعليماتهم ،وعلى أبوابها توزع الزكاة والصدقات ، واليهــا يتجه الغريب الوافد اذا ما ادرك مدينة من المدن... مما جعل منها مراكز اجتماعية لها خطرها .

ومثل هذا يقال عن الربط والخوانق التىلم تعد بيوتا للصوفية يباشرون فيهــا حياتهــم الخاصة فحسب ، بل غدت ايضا دورا للضيافة،تستضيف المغتربين القادمين من انحاء العــالم الاسلامى ، بحيث لا تزيد اقامة الضيف الواحدعن ثلاثة أيام ، يلقى فيها كل ترحاب من اهــل

الرباط ، ويقدم له طوالها الطعام وغيره من مستلزمات الضيافة . وفى نفس الوقت غدت بعض هذه الربط – داخل المدن – ملاجىء مستديمة لفريق من الناس الذين يستحقون الرعاية وخاصة أصحاب العاهات وكبار السن والعميان . من ذلك ما يذكره المقريزى عن رباط بيبرس الجاشنكير بمصر من أنه « خصص لمائة من الجند وابناء الناس الذين قعد بهم الوقت » . ويقول ابن الفوطي عن رباط الشيخ محمد السكران بالعراق انه كان مأوى للمسافرين والمحتاجين وكانت له رسوم فى توزيع المال والطعام على الفقراء فى كل عام . أما الربط الخاصة بالنساء فكانت لها رسالة اجتماعية اعمق من ذلك بكثير . ذلك أنها لم تستهدف مجرد العبادة فحسب ، وانما استهدفت ايضا أن تكون « كالمودع للنساء المطلقات والارامل » ، اى ملاجىء لهن » . (١٧٤) ومن أمثلة ذلك ما قاله المقريزى عن رباط البغدادية فى مصر « .. وادركنا هذا الرباط وتودع فيه النساء اللاتي طلقن أوهجرن حتى يتزوجن او يرجعن الى ازواجهن صيانة لهن ... وفيه من شدة الضبط وغاية الاحتراز والمواظبة على وظائف العبادات ، حتى أن خادمة الفقيرات كانت لا تمكن أحدا من استعمال ابريق ببزبوز ، وتؤدب من خرج عن الطريق بما تراه (١٧٥) » .

ومثل هذا يقال عن المؤسسات التجارية التى انتشرت فى انحاء العالم الاسلامى ، مثل الخانات والوكالات والفنادق . واذا كانت الخانات تقام غالبا خارج المدن على امتداد الطرق التجارية فان الغالب فى الوكالات والفنادق انها اقيمت داخل المدن ذات النشاط التجارى . والغرض من هذه المؤسسات خدمة التاجر الركاض ، الذى ينتقل من بلد الى آخر ، ويقيم فى كل بلد للبيع والشراء ، ويرجو أن يتوفر له فى كل بلد قدر من الراحة والحياة الاجتماعية الطيبة ، فضلا عن الامن والسلامة . ولذا نجد كل مؤسسة من هذه المؤسسات مكتملة المرافق من حيث أماكن مخصصة لخزن البضائع وايداع الاموال ، وللراحة والنوم والاستحمام ، فضلا عن قاعة لعجن العجين ، وفرن لخبز الخبز ، وأماكن لاقامة التجار العزاب واخرى للعائلات ، ومواضع تستريح فيها الانعام ... (١٧٦) وقد وصف المقريزى وكالة قوصون ، فقال « يعلو هذه الوكالة رباع تشتمل على ثلثمائة وستين بيتا أدركناها عامرة كلها ويحزر انها تحوى نحو أربعة آلاف نفس ، ما بين رجل وامراة وصغير وكبير ... » مما يدل على أن مثل هذه المؤسسة كانت مركزا

---

(١٧٤) ابن حجر : انباء الغمر ج ١ ص ٣٧٦ ، السخاوى : الضوء اللامع ج ١٢ ص ٢٥ ترجمة خديجة ابنة امير حاج ، ص ٤٤ – ٤٥ ، ترجمة زينب ابنة العلاء .

(١٧٥) المقريزى : المواعظ والاعتبار ج ٤ ص ٢٩٤ (الطبعة الاهلية)

(١٧٦) Laurent d'Arvienx : Memoires du Chevalier d'Arvieux, p. 216

اجتماعيا نشطا . اما اذا كان الفندق خاصابجالية من الجاليات الاجنبية ، فانه كان يسمح لهم باقامة كنيسة ، صغيرة لتجار تلك الجالية ،فضلا عن السماح لهم باستحضار ما يلزمهم من خمور تستهلك داخل الفندق ، ويقيمون داخلهفرنا لعمل الخبز وفق ما اعتادوه ... بحيث يتيسر للتجار داخل الفندق لونا من الحياةالاجتماعية يتفق مع ما الفوه فى بلادهم ... (١٧٧)

واخيرا ، فانه مع اتساع الدولة الاسلامية ،عرفت المدن نوعا من المنشآت الاجتماعية اطلق عليها اسم السجون . والمعروف فى اللغة انالسجن هو الحبس ، وقد روى عن ابى هريرة أن الرسول صلي الله عليه وسلم حبس فىتهمة.والحبس الشرعى معناه تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ، وليس حجزه فى مكانضيق . (١٧٨) وكان هذا الحبس الشرعى يتم فى أول الامر فى بيت أو مسجد ، على ان يقومالخصم ـ او وكيله ـ بملازمة الشخص المحتجز، ولذا اسماه النبى صلى الله عليه وسلم اسيرا .واستمر الامر على ذلك فى عهد الخليفة ابى بكر الصديق رضى الله عنه ، اذ لم يكد هناك محبسمعد لحبس الخصوم . ولكن حدث عندما اتسعت الدولة فى عهد الخليفه عمر بن الخطاب رضى اللهعنه ــ وكثرت الرعية أن ظهرت الحاجة الى مبنى قائم بذاته ، يستخدم سجنا ــ يحتجز فيه منيراد حبسه . ولهذا الغرض ابتاع الخليفه من صنوان بن أمية دارا بمكة بأربعة آلاف درهم .ولم يلبث أن تطور الامر فى عهد الخليفه معاوية بن أبى سفيان ، عندما ازداد خصوم الدولة ،وتعددت مشاكلها ، حتى قيل انه أول من وضع السجن بمعناه المعروف ، وخصص الحرسلحراسة المسجونين .

وفى أول الامر كانت هناك نزعة نحو الرأفة بالمسجونين ورعايتهم وتوفير أسباب الحياة الكريمة لهم داخل السجن ، وعدم التطرف فىايذائهم او حرمانهم . من ذلك ما جاء فى كتاب العيون والحدائقمن أن الخليفهعمر بن عبد العزيزكتب الى عماله حوالى سنة ١٠٠ هـ (٧٠٠ م) بألا يغل مسجون . وفى عهد هارون الرشيد رأىالفقهاء أن اهل الدعارة والفساد والتلصص اذا أخذوا فى شىء من الجنايات وحبسوا ، فلا بد انيجرى عليهم من الصدقات او من بيت المال ما يقوتهم ، ويجرى على كل منهم عشرة دراهمفى الشهر ، تعطى له فى يده ، دفعا لظلم السجان لهم ، او حرمانه اياهم من طعامهم وشرابهم .كذلك جاء فى كتاب الخراج لابي يوسف انه لا بد

---

(١٧٧) Kammerer : Le Regime et le Status des Etraugers en Egypte p. 20 & Reinaud : Traites de Commerce entre ila Republique de Venise et lesderniers Sultans Mameloucs d'Egypte, p. 40

المقريزى : السلوك ج ٢ ص ٦٩٤ .

(١٧٨) محمد مصطفى زيادة : حاشية ١ ص ٥١٩ ج ٢ ــ كتاب السلوك للمقريزى .

من كسوة المساجين صيفا وشتاء ، وذلك اغناءلهم عن الخروج فى السلاسل لطلب الصدقة . كذلك جاء فى كتاب الوزراء أن الخليفه المعتضدالعباسى (٢٧٩ ــ ٢٨٩ هـ) جعل فى ميزانيته الف وخمسمائة دينار فى الشهر لنفقات السجون وثمن أقوات المحبوسين ، وما يلزمهم من ماء ومؤن . بل لقد ذكر القفطى فى اخبار الحكماء أنالوزير علي بن عيسى خصص بعد الاطباء للتردد على السجون كل يوم ، وعلاج المرضى من نزلائها ،واعطائهم ما يلزمهم من ادوية وأشربة . ويبدو انه كان يسمح للمسجونين بتعلم بعض الحرف النافعة ، وذلك لشغل الوقت . ومن ذلك قول ابن المعتز :

تعلمت فى السجن نسج التكك	وكنت امرأ قبل حبسى ملك
وقيدت بعد ركوب الجياد	وما ذاك الا بدور الفلك

على أن هذه الصور الطيبة لما كانت عليه السجون لم تستمر دواما فى الدولة العربية الاسلامية ، اذ ساءت احوال السجون والمسجونين فى أواخر العصور الوسطي ، حتي بلغت درجة من السوء والبشاعة لا مزيد عليها . ويصف المقريزى فى القرن التاسع الهجرى نزلاء السجون فى عصر سلاطين المماليك ، وهم « يخرجون مع الاعوان فى الحديد حتى يشحذوا ، وهم يصرخون فى الطرقات : الجوع . وهم مع ذلك يستعملون فى الحفر وفى العمائر ، ونحو ذلك من الاعمال الشاقة، والاعوان تستحثهم . فاذا انقضى عملهم ، ردواالى السجن فى حديدهم من غير أن يطعموا شيئا . . » وزاد من الحيف الذى نزل بالمساجين فرض ضريبة او مكس على المسجونين ، فصار كل من يسجن ــ ولو لحظة واحدة ــ يدفع رسما معينا، قدره ابن تغرى بردى بمائة درهم ، وقدره المقريزى « بستة دراهم سوى كلف اخرى .. »أما السجون نفسها فقد .وصف بعضها المقريزى ــ على أيامه ــ بأن أمرها مهول « من الظلام وكثرةالوطاويط والروائح الكريهة والقبائح المهولة . . . » وجعلت هذه السجون على انواع ، منها ما هو خاص بسجن الامراء والمماليك والجند ، ومنها ما هو خاص بأرباب الجرائم من اللصوص وقطاع الطرق ونحوهم ، فى حين خصصت بعض السجون للنساء المذنبات .

كذلك يذكر المقريزى ان السجون فى المدن على أيامه تبعت سلطات متنوعة بسبب تمييز القوانين الشرعية بين الحبس ــ وهو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ــ ، وبين السجن وهو الاعتقال فى مكان حرج ضيق . يضاف الى ذلك ما هناك من تفاوت فى انواع الجريمة والعقوبة ، فضلا عن اختصاص كل سلطة بنوع معين من الجرائم .

على انه عندما نذكر ما آل اليه أمر السجون. ونزلائها فى المدن الاسلامية ، فى أواخر العصور الوسطى ، فان علينا أن نشير الى أن هذه الاوضاع كانت أخف بكثير مما كان عليه الامر عندئذ فى بلاد العالم المسيحى ، سواء دولة الروم فى الشرق ، أو الدول الاوربية فى الغرب .

● ● ●

وبعد ، فان المدن الاسلامية فى العصور الوسطي امتازت بحياة اجتماعية متعددة الالوان ، واسعة النشاط ومتباينة المؤسسات والمنشآت ، مما أضفى على الحياة داخل أسوار هذه المدن قدرا من الحيوية ، ليس له مثيل فى بقية أنحاء العالم المعاصر . ومن الواضح انه مهما تنوعت ظروف مختلف المدن الاسلامية ، باختلاف جذورها الحضارية ، قبل الاسلام ، وتباين أوضاعها الجغرافية ... فان هناك قدرا كبيرا واحدا مشتركا بين مختلف هذه المدن ، جعل بينها عنصرا واضحا من عناصر الوحدة ، استمد أصوله من روح الاسلام وقيمه وتقاليده من ناحية ، ومن الظروف والملابسات العامة التي أحاطت بتطور الحضارة العربية الاسلامية على مر القرون ، ومن ناحية اخرى .



احمد مختار العبادى

الحياة الاقتصادية في المدينة الاسلامية
« الصناعة والاصناف »

المدينة كلمة آدمية الاصل ، ويرجح أنهـا كانت تطلق خاصة على المكان الذى يكـون فيـه القضاء ، اذ ان المقطع « دين » فى الكلمة يدل على معنى العدالة ، وهذا يعني ان المدينة هى المكان الذى يتوفر فيه العدل والامن أكثر من أى مكان آخر ، لكونها مقر السلطة الحاكمة (١) . فالمدينة اذن ، لا تسمى بالمدينة الا اذا كانت مقرا لصاحب السلطان أو من يمثله . فان كان صاحب السلطان هو الخليفه نفسه ، كانـت المدينـة عاصمته أواحدى عواصمه ، وان كان والى اقليم أو كورة ، فالمدينة عاصمة هذا الاقليم أو الكوره ، وان كان قائدا على الثغور ، فالمدينة قاعدة لهذا الثغر أو حصن استراتيجي فيه .

وقد فسر ابن خلدون هذا الوضع عندما قابل الحضارة بما أسماه بالملك ، اى سيادة الدولة ، لأن الحضارة فى رأيه ، لا يكفى ان تكون فى الحضر أى المدينة ، وانما ينبغى ان تلازمهـا سـيادة

---

(١) انظر Ira Lapidus : **Middle Eastern Cities**, p. 74, California 1969

ادارية ، اى نظام واستقرار . وكانت المدينة الكبيرة بالعربية تسمى مصرا ، وكان هذا اللفظ يطلق فى عصر الفتوح الاولى على عواصم الاقاليم خاصة . وعلى هذا الاساس كانت الكوفة والبصرة تعد أمصارا ، فيقال المصران .

ولقد اختصت هذه المدن والامصار بمؤسسات دينية ودنيوية تميزها عن القرى والارياف ، كالمساجد الجامعة ، والحمامات ، والاسواق ، والصنائع والحرف المختلفة التي تعتبر من أهم معالم المدينة والعمران الحضرى . ومن هنا كان الفارق الكبير بين المدن والامصار من جهة ، وبين الريف (٢) والقرى الزراعية من جهة اخرى . وهذا الاختلاف نلمسه فى نظام الوظائف ، وفى طبيعة السكان بل وفى اختلاف اللهجات التي يتحدثون بها . فأهل القرى والارياف ، يشتغلون بالزراعة ، والرعى وتربية الماشية ، ولهم تنظيماتهم المحلية التي يشرف عليها أشخاص محليون مثل الدهاقين فى الولايات الشرقية ، ومثل عمد القرى ورؤسائها فى مصر . أما أهل المدن فيشتغلون بحرف غير زراعية مثل التجارة ، والصناعة ، والعمارة ، والادارة ، والثقافة ، والخدمات العامة ... الخ .

فالفرق اذن ، بين المدينة والقرية ، ليس مسألة مساحة أو عدد سكان ، بقدر ما هو مسألة وظائف وسلطة ادارية .

ووظائف المدينة الاسلامية فى العصر الوسيط ، متعددة النواحى ، وقد تناولها بالدراسة عدد من السادة الزملاء فى هذا العدد من مجلة « عالم الفكر » واقتصر بدورى فى هذا المقال ، على جانب اقتصادى منها وهو الصناعة وأربابها ، وهو موضوع واسع متشعب تناوله علماء كثيرون بالبحث والدراسة من مختلف جوانبه وجزئياته ، وعلى مناطق جغرافية محددة من مختلف العالم الاسلامى ، وهذا يبين أن الكلام عن الصناعة فى المدينة الاسلامية بشكل عام ، رغم التفاوت الكبير بين كل مدينة واخرى ، فيه شىء من المجازفة التي قد يخفف من حدتها اننى سأحاول بقدر الامكان عرض المظاهر العامة المشتركة ، فى صورة موجزة .

الموارد المالية فى المدينة :

كانت المدينة الاسلامية غالبا ما تكون قصبة اقليم يختلف اتساعا وضيقا ، ويكون اعتماد الاقليم عليها اداريا ، بينما يكون اعتمادها عليه بما يمونها به من مواد غذائية . وكان يوجد بالمدينة عمال لجباية الضرائب منها عينا أو نقدا ، ويمتد نشاطهم الى سوادها اى الى الريف المجاور لها فقط .

وكانت هذه الضرائب تنقسم الى قسمين : ضرائب شرعية أو مشروعة ، وضرائب غير مشروعة تعرف بالمكوس .

---

(٢) الريف فى اللغة ، الارض القريبة من الماء . وتطلق كلمة ريف فى مصر على الاراضي الخصبة الداخلية الممتدة على ضفتى النيل . أما فى المغرب والاندلس ، فتطلق على الاراضي التى تحف بالبحر او المحيط . وكلمة ريف ايضا اسم علم للمنطقة الجبلية الممتدة فى شمال المغرب الاقصى .

اولا : الضرائب المشروعة وهي التي اباح الشرع جبايتها وتشمل :

١ ــ **المال الخراجي** الذى يفرض على سوادالمدينة من الاراضى الزراعية ، ويحدد بناء على قرار عمال الجباية الذين يزورون الاهراء والمخازنأو يقدرون المحصول المنتظر اثناء الزرع او بعد الحصاد .

٢ ــ **المعادن** التى تستخرج من ارض المدينةأو ضواحيها ، ثم الركاز وهو كل مال وجد مدفونا فيها . وتقدر الضريبة عليه بنحــو الخمس أوالعشر .

٣ ــ **الزكاة او الصدقة** ، وهى من فرائضالاسلام ، وتعنى الطهارة لانها تطهر المال مــن الجزء المخصص منه للفقراء شرعا . وكانت تجبىبطريقتين :

أ ــ زكاة الاموال الباطنة كالذهب والفضة ،فتترك الى الفرد المسلم ان يفرقها بنفسه . فكان عليه ان يدفع ربع العشر (١/٤٠) عن ماله الذىحل عليه الحول . وكانت بعض الحكومــات تتدخــل احيانا فى جمعها مثلما حدث بمصر فى عهد الدولةالايوبية وبعض عهود سلاطين المماليك .

ب ــ زكاة الأموال الظاهرة كالمواشى والمنتجات الزراعية ، وبضائع تجار الكارم اذا دخلت البلد وحال عليها الحوال . وهذه الزكاة كان عمــالالمدن يقومون بجبايتها .

٤ ــ **الجزية** : وتؤخذ من اهل الذمة كاليهود والنصارى ، وتجبى مرة واحدة فى السنة من العقلاء والاحرار البالغين من الذكــور . وكانالخليفة عمر بن الخطاب قد قسم الجزية ثــلاث درجات وفقا لحالة الذمى الاجتماعية فجعلها :

٤٨ درهما على الموسرين ، ٢٤ درهما علىمتوسطي الحال ، ١٢ درهما على الفقراء . وقــد اقر ابو حنيفة هذا التقدير بينما تركه مالــكالى تقدير الامام . أما الشافعي فيجعل الحــد الادنى اثنى عشر درهما ويترك مافوق ذلك الىالامام . ولفظ الجزية مشتق من الجزء على اعتبار أن الذميين يدفعونها جزاء ما منحوا من الامن .وكانت الجزية تسمى احيانا باسم الجوالى ، وهى قد تعنى فى الاصل جاليات الذميين الذين أجلاهمالخليفة عمر بنالخطاب من أوطانهم فى شبه جزيرة العرب ، فلزمهم هذا الاسم ، ثم صارت الكلمةتطلق على نفس الجزية .

٥ ــ **المواريث الحشرية** ، وهى مال من يموتوليس له وارث .

٦ ــ **العشور** ، وهي المال الذى يجبى منتجار الفرنج الذين يفدون ببضائعهم الــى دار الاسلام ، فكانوا يدفعون عشر قيمتها مثل الضريبةالجمركية على المستوردات فى الوقت الحاضر . وقد اباح الشافعى للحاكم ان يزيد فى هذه النسبةالى الخمس أو ينقصها الى نصف العشر او يزيلها نهائيا .

٧ ــ **التعتيب** ، وهي ضريبة جديدة فرضتفى الاندلس فى عهد المرابطين وعلى يد أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين سنة ٥٠٩ هـ (١١٢٥م) . وكان الفرض منها ترميم الحصون والاسوار التى حول المدن الرئيسة ، ويقوم بسدادها أهلهذه المدن المنتفعة بها . ويبدو أن هذه الضريبة

استمرت حتى أواخر الحكم الاسلامى بالاندلس. وهى وان كانت خارجة عن الضرائب الشرعية ، الا أن فقهاء الاندلس أجازوها لأن المصلحة تقضىبذلك ، بدليل قولهم :

« وكان خراج السور فى بعض مواضع الاندلس فى ذلك الوقت على أهل الموضع ، وقد أجاز ذلك الفقيه أبو اسحاق الشاطبي معتمدا علىقيام المصلحة التي ان لم يقم بها الناس فيعطون ، ضاعت عليهم » . (٣)

ثانيا : المكوس : وهى ضرائب اضافية غيرمشروعة نشات عن حاجات وظروف جديدة اضطرت الدولة الى فرضها . وتسمى ايضابالمال **الهلالى** لانها تجبى مع هلال كل شهر عربى ، بعكس المال الخراجي الذى يجبى كل سنة . (٤)وكان فقهاء المسلمين لا ينظرون اليها بعين الرضا لأنها ضرائب غير شرعية ، ولكن الضرورة لهاأحكامها بعد أن قلت موارد بيت المال وازدادت النفقات وارتفعت المرتبات ، فكان لابد من ايجادموارد جديدة لسداد هذا العجز عن طريق هذه المكوس التي اتسمت بالكثرة والتنوعوعدم الثباتعلى حال دائم حسب أهواء المسؤولين . وقد شملت اغلب المتاجر الواردة من الخارج، كماشملت اغلب السلع التي كانت تباع وتشترى فى الاسواق. ومن الطريف ان المآصر (جمعمأصر)وهي السلاسل الحديدية التي كانت تشد فى البحر عند مداخل الموانىء لحمايتها من غاراتالسفن المعادية ، صارت تستخدم أيضا لفرض جمع المكوس ، كما أمدت عبر الانهار فى الداخللتمنع مرور السفن قبل أن تجبى الضريبة منها لدرجة أن كلمة مأصر صارت تطلق على الضريبةنفسها . (٥)

ولا شك أن هذه المكوس كانت تشكل مورداخصبا للدولة ، ولكنها فى نفس الوقت كانت تسبب ارهاقا للناس ، ولهذا كثرت الظلاماتوعمت الشكوى والفتن فى الاسواق ، خصوصا وأن طرق الجباية كثيرا ما كانت تتسم بالعنفوسوء المعاملة . وقد اشتكى الرحالة ابن جبير حينما زار مصر فىأوائلعهد صلاحالدينالايوبيمن قسوة الاجراءات الجمركية فى الموانىء ، وسوء معاملة التجار والحجاج القادمين الى البلادوالخارجين منها . (٦) غير أن شكوى ابن جبير لم تمنع من أن بلاده الاندلس كانت هى الاخرى تعانىمن هذه الضرائب الاضافية غير المشروعة المسماة بالمكوس . وقد كان خطرها كبيرا لأنها كانت تعطىالتزاما ، وكان ملتزموها من غير المسلمين احيانا. وقد عرف هذا الالتزام وصاحبه باسم القبالةوالمتقبل ، وانتقل الى اللغة الاسبانية بلفظه ومعناه Cabala . (٧)

---

(٣) الحميرى : الروض المعطار ص ٢٢٣ .

(٤) المقريزى : الخطط ج ١ ص ١١١ ، حلمى سالم : اقتصاد مصر الداخلى فى العهد المماليكى ص ٢٨٦ .

(٥) عبد العزيز الدورى : تاريخ العراق الاقتصادى فى القرن القرن الرابع الهجرى ص ١٩٢ .

(٦) رحلة ابن جبير ص ٣٨ ، ٣٩ ، عطيه القوصى : تجارة مصر فى البحر الاحمر ص ٢٣٦ .

(٧) ليفى بروفنسال : محاضرات فى أدب الاندلس وتاريخها ص ٨٢ .

هذه الضرائب المشروعة وغير المشروعة التيكانت تجبى من المدن الاسلامية ، كانت تمثل موردا ماليا هاما لبيت المال بجانب الاموال الخراجية التي تصله من الاراضى والقرى الزراعية . ومن حصيلة هذا الرصد المالى فى بيت المال المركزى ، كانت الدولة تقوم بأوجه النفقات المختلفة مثل : نفقات القصور الخلافية أو السلطانية ،وأرزاق الجند ، ورواتب الموظفين ، والانفاق على الحملات العسكرية والمعدات الحربية ، ونفقاتالمشروعات العامة مثل حفر الترع والقنوات وتطهيرها ، واقامة الجسور ، وبناء المستشفيات(المارستانات) ومنح العلماء والادباء ، والنفقة على المسجونين وأسرى الحرب من المشركين ودفن موتاهم .

على اننا اذا تساءلنا : ماذا كان نصيب المدينة من اوجه هذه النفقات ؟ الجواب : فى اغلب الحالات أقل نسبيا عما كانت تساهم به المدينةمن أموال فى ميزانية الدولة ، كما أن نسبة الاستفادة منها كانتتتفاوت من مدينة الى أخرى،وقد جرت العادة أن العواصم الكبرى كانت تستأثر بالنصيبالاكبر منالخدمات الحكومية،وهىالتى سماها ابن خلدون،بالمدنالمتوسطة فى الاقطار التي هي مركز الدولة ومقرها ، وما ذلك الالمجاورة السلطان وفيض امواله فيهم ، كالماء يخضر ما قرب منه من الارض . (٨)

وكيفما كان الامر ، فانه يمكن عموما حصرالانفاق الحكومي فى المدينة فى الاوجه التالية : كانت الدولة مسؤولة عن انشاء وصيانة بعضالمنشآت العامة فى المدينة ، كدار الامارة ، والمسجد الجامع ، والدواوين ، ومركز الشرطة ،والسجن (الطبق أو المطبق) ، والمستشفى احيانا . وهى مسؤولة كذلك عن العناية بماءالشرب فى المدينة وتوفيره لاهلها . وترتيب اناس يكنسون الازبال والاتربة من الاسواق ورشها بالماءكل يوم ، وازالة الاوساخ من المسالك والانابيب . وترتيب الخفراء والعسس والدرابين لحراسةالاسواق ومراقبة الامن فى المدينة طوال الليل . ويروى المؤرخ الاندلسى ابن سعيد المغربى فى هذا الصدد ، أن بلاد الاندلس كانت لها دروب تغلق فى اول الليل بواسطة الدرابين ، وكان كل واحدمنهم معه سلاح وكلب وسراج . ومن الطريف أن عادة غلق الابواب ما زالت متبعة فى اسبانيا منذالساعة العاشرة ليلا وبواسطة درابين يعرفون باسم سيرينوس Serenos فعلى كل من يريدالخروج او الدخول فى منزل اثناء الليل ، أن ينادى هذا الحارس الليلي بطريقة التصفيق .

غير ان هذه الخدمات الحكومية لم تكن لها أو لبعضها صفة الدوام فى كثير من الاحيان مما اضطر المدينة الى الاعتماد على نفسها فى سدحاجاتها . ومن هنا ظهر لها مورد مالى آخر لعب دورا هاما فى اقتصادها ، الا وهو نظام الوقف أوالحبوس . وهو نظام اسلامى مازال موضوع دراسته من وثائقه الرسمية فى حاجة الى المزيدمن البحث فى العالم الاسلامى . والمراد بالوقف أو الحبوس هو الاراضى أو المؤسسات التي تكونملكا لشخص حر التصرف فى ماله ثم يتنازل عن

---

(٨) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٦٩ .

حقه فى عائدها او دخلها ، ويجعل هـذا الدخـل وقفا محبسا وبصفة دائمة على جهـات البـر والاحسان ، وصيانة المؤسسات الدينية والعلمية كالمساجد والمدارس والخوانك (٩) والمستشفيات، واعانة الفقراء والمعوزين والمجذوبين والايتـام والمساجين . كذلك كان يخصص دخل الوقوف للعناية بماء الشرب بالمدينة وما يتصل بها مـن سقايات وسبل . وكذلك لتنظيف المدينة وانارتها، الى غير ذلك من المنافع العامة التي تشبه حاليا خدمات المجالس البلدية .

• • •

الصناعة فى المدينة الاسلامية :

حض الاسلام على العمل ، وأكد على حرمته ، وجعل من الانتاج عبادة وتقربا الى الله بل جهادا فى سبيله . قال تعالى : « وقل اعملوا فسيري الله عملكم ورسوله والمؤمنون » . وقال تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قـوة » ، فالمقصود هنا القوة فى الحرب والقوة فى العمل والانتاج . وفى الحديث الشريف : « ان الله يحب اذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » .

ولقد اعتمد العرب فى حياتهم بالدرجة الاولى على أعمال التجارة والنقل وتربية الماشية ، كما اشتهروا ببعض الصناعات المحلية كالمنسوجات والجلود والاسلحة وعلى الاخص فى اليمن وعمان والبحرين والطائف والمدينة المنورة .

ومع اتصال الفتوحات العربية مشرقا وغربا، وانتشار الاسلام بين الموالى أو اهالى البلاد المفتوحة ، واختلاط العرب بهم عن طريق الجوار أو المصاهرة ، نشأت الشعوب الاسلامية والعربية التي حافظت على تراثها الحضارى القديم فى ميادين الزراعة والصناعة ، وعملت على تطويره ، لأن طبيعة التطور الحضارى تحتم استفادة الخلف من تراث السلف .

ويضاف الى هؤلاء المسلمين مـن العرب والموالى ، أهـل الذمـة من الصناع واصحاب الحرف الذين استوطنوا البلاد الاسلاميـة ، مستفيدين من الحماية التى تقدمها لهم الدولة . ولم يكن عليهم الا أن يعترفوا بسيادتها ويطيعوا نظمها ، ويدفعوا الضرائب لهـا .

والواقع أن الحكومات الاسلاميـة بصفة عامـة ، كفلت لعمالهـا مـن اربـاب الحرف والصناعات حرية واسعة فى ممارسة اعمالهم ، ولم تتدخل الا فى بعض الصناعات المحدودة التى كان يتطلب ممارستها الحصول على اذن خاص مثل انشاء الحمامات ، وصنع الاسلحة ، وسك النقود ، وتركيب الادوية، والعمل فى دور الطراز وهذا راجع بطبيعة الحال الى أسباب تتعـلق بالمصلحة العامة أو الأمن العام (١٠)

---

(٩) الخوانك جمع خانكاه وهي كلمة فارسية الاصل معناها بيت ، وهي تعنى فى الاسلام الاماكن التى يختلى فيها الصوفية لعبادة الله .

(١٠) صالح احمد العلى : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة فى القرن الاول الهجرى ص ٣٠٢ .

وارتقت الصناعة بتوالى الاجيال ووفرةالمواد الخام النباتية والمعدنية ، واتصال العمران فى المدن لاسلامية . على انهـا ظلت مع ذلك فى مستوى الصانع اليدوى ، وبقيت السلع تصنع فى البيوت أو المحال والحوانيت . وقد تطلب هذا العمل اليدوى من العامل أن يبدى مهارة وحذقا وصبرا مما أعطى انتاجه ، رغم قلته ، صفة الاتقان وطابع الطلاوة . (١١) ولهذا كانت حالة العامل الاقتصاديـة متواضعة ، وتكفـى لضروريات عيشه فقط منطبقا عليه القول المأثور «صناعة فى اليد امان من الفقر وامان من الغنى» ، واعتبر أهل الحرف فى عداد العامة او الطبقة الدنيا من المجتمع الاسلامى . ولهذا كله ، كانت الصناعة واربابها موضع عطف وتقدير عدد من الكتاب والمفكرين المسلمين الذين افردوا لهـا الرسائل والفصول فى مؤلفاتهـم ، ومثال ذلك ما نجده فى رسائل اخوان الصفا ، وفيما كتبه المـؤرخ الفيلسوف ابن خلدون عن الصنائع فى مقدمة تاريخه .

واخوان الصفا جمعية سريـة سياسية دينية شيعية ، بدأ نشاطها فى البصرة ثم انتشرت فى مختلف البلدان فى القرن الرابع الهجرى (١٠م)، وكانت غايتهـا السعى الى اسعاد النفوس وتهذيبها . ولهذا الغرض الفوا رسائلهم المشهورة التى يبلغ عددها حوالى ثلاث وخمسين رسالة فى مختلف نواحى العلوم والمعرفة التى يحتاج اليها الفرد المثقف فى ذلك الوقت .

على أن الذى يهمنا فى هذا الصدد هو أن رسائل اخوان الصفا ، وجهت عناية خاصة الى العمل والى الصناع واثنت عليهم وعلى شرف الصنائع ، ووصفت من لا صناعة له بأنـه اما متكبر مثل اولاد الملوك ، او كسول جاهل ، اوزاهد ورع لاتعنيه امور الدنيا . **كذلك يلاحظ انهم فى تصنيفهم لطبقات المجتمع ، صنفوا الناس على اساس مادى حسب عملهم ودخلهم ، وليس على اساس انسابهم واحسابهم وذلك كما يلي :**

١ ـ الصناع : هم الذين يعملون بأبدانهم وادواتهم ويعيشون من بيع ماينتجون .

٢ ـ التجار هم الذين يتبايعون بالأخـذ والعطاء وغرضهم طلب الزيادة فيما يأخذونه على مايعطون .

٣ ـ الأغنياء وهم يملكون المواد الأولية ويشترون البضائع المنتجة . ويدخل أغنيـاء التجار فى هذه الطبقة . (١٢)

اما من جهة الصنائع نفسها ، فقد صنفها اخوان الفصا تصنيفات عديدة منها :

١ ـ حسب فائدتها : كالصنائع الضرورية للمجتمع (الزراعة والحياكة والبناء) والصنائع المكملة لها (كالحلج والغزل والخياطة) .

---

(١١) جاك ريسلر : الحضارة العربية ص ١١٨ ترجمة غنيم عبدون .

(١٢) رسائل اخوان الصفا جـ ١ ص ٢١٠ ـ ٢٢٧ ، عبد العزيز الدورى ، تاريخ العراق الاقتصادى فى القرن الرابع الهجرى ص ٨٦ ومابعدها .

٢ ــ حسب موضوعها : كالصنائع الجسمانية والحرف اليدوية وهذه بدورها تصنف الى صنفين :

أ ــ الصنائع التى يكون موضوعها بسيطا:

كالماء (كالسقائي والملاحين والسباحين الخ)
والتراب (كحفارى الآبار والترع والانهار الخ)
والنار (كالنفاطين والوقادين والمشعلين)
والهواء (كالزمارين والبواقين والنفاخين)
والماء والتراب (كصناعة الفخارين والغضارين)

ب ــ الصنائع التى يكون موضوعها مركباوهــى :
المعادن (كالصفارين والحداديــن والرصاصين والصواغين)
النباتات (كالنجارين والحصريين والخواصين والكتانيين)
الصناعات (كالصيادين والدباغين والطباخين والوزانين .. ومن الصنائع ما موضوعها أجساد الناس كصناعة الاطباء والمزينين ، ونفوس الناس كصناعة المعلمين) .

ولا شك أن هذه التصنيفات تلقي ضوءاعلى الفكر الاقتصادى فى هذه الفترة (١٣)

أما المؤرخ الفيلسوف **عبد الرحمن بن خلدون** (ت٨٠٨هـ/١٤٠٦م) ، فقد أفـرد هو الآخر للصنائع والحرف عدة فصول فى مقدمته ،وعلق عليها بملاحظات خلاقة تستحق التنويه . فهو يرى أن الصناعة بمهنها المختلفةرمز للحضارةولا توجد الا فى أهل الحضر ، ولا تكمل الا بكمال العمران الحضرى وكثرته ، لانها مركبة وعلميةتصرف فيها الافكار والأنظار ، بينما الفلاحة أو الزراعة فى نظره من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو . (١٤) كذلك يرى ابن خلدون أن العمل هو المقياس الاساسي للقيمة اى انهأبرز أهمية العمل ودوره فى تحديد قيمة السلع والمنتجات ، وغير أنــه لم يغال كما غالى كارل ماركس (١٨١٨ ــ ١٨٨٣) م فى ابراز أهميــة عنصر العمل ، فلم يجعل منه المقياس الوحيد للقيمة . (١٥) هذا ، ويبدو أن ابن خلدون قد

---

(١٣) راجع (رسائل اخوان الصفا ــ ج ١ ص ١١٣ ــ ١١٥، عبد العزيز الدورى : المرجع السابق ص٩٨ ــ ٩٩).

(١٤) المقدمة ص ٢٨٣ .

(١٥) المقدمة ص ٣٨١ ــ ٣٨٢ .

تأثر بتصنيف الصنائع عند اخوان الصفا ، اذنراه يتحدث عنأمهات الصنائع حسب ضرورتها ، غير انه اتبع فى تصنيفها وتوزيعها المنهج الذىرسمـه فى مقدمته والذى يقوم على طبيعة العمران الحضرى ، مثال ذلك قوله : ففى كلمصر توجـد الصنائع الضرورية ، كالخياط والحـداد والنجار وامثالها ، اما ما يستدعىلعوائد الترف وأحواله ، فانما يوجد فى المـدن المستبحرة فى العمارة ، الآخذة فى عوائد الترفوالحضـارة مثل الزجاج والصائـغ والدهان والطباخ وأمثال هذه وهى متفاوتـة . وبقدرما تزيـد عوائد الحضارة وتستدعـى احوال الترف ، تحدث صنائع لذلك النوع فتوجـدبذلك المصر دون غيره . (١٦)

ثم يضرب ابن خلدون أمثلة على كلامـهالسالف الذكر ، ببعض الدولة الاسلامية على ايامه بقوله : «فعلى قدر عمران البلد تكون جودةالصنائع والتأنق فيها ، كما بلغنا عن أهل مصر ان فيهممن يعلم الطيور العجم ، والحمر الانسية، ويتخيل أشيـاء من العجائب بايهـام قلب الأعيان وتعليم الحداء والرقص ، والمشي علىالخيوط فى الهواء ، ورفع الاثقال من الحيوان والحجارة ، وغير ذلك من الكصنائع التى لاتوجدعندنا بالمغرب لأن عمران أمصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة أدام الله عمرانها بالمسلمين »(١٧)

• • •

الطوائف الصناعية او الأصناف :

سبقت الاشارة الى اهمية المدن فى نشأةالحضارات وازدهار الحرف والصناعات . ففى مساحتها المحدودة ، يتجمع عدد كبير من العمالمن مختلف الاجناس والاديان ، متقاربين فى السكن ومتصلين بعضهم ببعضفى حياتهم اليوميةبالأسواق ، تجمعهمروابط اقتصادية واجتماعية وفكرية ، كل فى مجال تخصصه . ومن هنا نشأنظام الطوائف والتكتلات الصناعية التى عرفت باسماء متعددة مثل الأصناف (١٨) ، وأرباب الصنايع ، وأصحاب المهـن ، وأهل الحرف ، وهى كلها تعابيرتعطى معنى الجماعة لأبناء الصنعةالواحدة ، وان كنا لانجد ذكرا لاصطلاح يطلق على أهل حرفة بعينهـا .

ومع نمو المدن واتساعها ، وتطور الحياةالاقتصادية وتعقدها فى العالم الاسلامى ، قوى الشعور المشترك بين أصحاب كل حرفـة ،وصارلهم فى نطاقها نظام أو عرف خاص يكفل لهم الحماية من المنافسة ، ويرفع من مستواهم الفنى والمادى ، ويعمل على تدريب الابناء الجديد او المبتدئين فى الصنعة . (١٩)

---

(١٦) المقدمة ص ٣٧٧ .

(١٧) المقدمة ص ٤٠١ .

(١٨) Louis Massignon : Ency. of Islam, Art „Sinf"

(١٩) راجع (برنارد لويس : النقابات الاسلامية Islamic Guilds ، ترجمة عبد العزيز الدورى ، مجلة الرسالة سنة ١٩٤٠ ، الاعداد ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٦٢ . وكذلك سعيد عاشور : المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ص ٣٦) .

وكان لكل حرفة رئيس او شيخ اختلففى تلقيبه من بلد لآخر مثل الأمين (فى المغرب) ، والمعلم او الأوسطى (ولعلها تحريف استاذ) فىمصر ، ومثل لقب العريف الذى استخدم فى بلدان كثيرة . وكان تعيين شيخ الطائفة يتم بالاختيار أو الانتخاب وبموافقة المحتسب ممثل الحكومة ، كما كان يعاونه احيانا مجلس من كبارمعلمى الصنعة يعرفون بالاختيارية ، أو المخاترة (اى المسنين) . وكانت مهمة هذا الشيخ اوالعريف هو القيام بدور الخبير الفنىفى الخلافات التى تقع بين اهل الحرف وعملائهم حول سلعةمن السلع . وكان رأيه مقبولا لدى القاضى أو المحتسب . كذلك كان هو الذى يبلغ المحتسبراي طائفته حول تكاليف السلع التى يصنعونها وتحديد ثمن بيعها . (٢٠)

وقد جرت العادة أن يتدرج الفرد فىالحرفة من مبتدىء او صبي صغير الى صانع مدرب . وكانت هذه الترقية تعتبر نقلة هامة فىحياة الصانع لانها تمكنه من الاستقلال بنفسه فى حانوت خاص ، وتوصله بعد ذلك الى الرئاسةوالمعلمة . ولهذا كان يصحب هذه الترقية احتفالبهذه المناسبة تتلى فيه الفاتحة ، وتنشدالامداح النبوية ، ثم تقام مراسيم تعرف بالشد اي شد المحتفل به . وتتلخص فى أن يقوم شيخالطائفة بشد وسط المحتفل به بحزام مع عقده يقوم كبار المعلمين الحاضرين فى الحفل بحلها . ثم يلبس المحتفل به لباسا خاصا يعرف بالسروال ، ويوضع فى كتفه شال ، ويعرفبواجباته الجديدة ، ويؤخذ عليه العهد والميثاق بأن يلتزم بها ولا يخرج عليها وان يظل مخلصالها ، وهى كلها مبادىء تقوم على التحلى بمكارم الاخلاق مثل القناعة بالقليل ، والصبر علىالعمل ، والتواضع مع الآخرين ، والاخلاص للمعلم واسرته . وفى آخر الاحتفال يتناولالجميع طعام وليمة يقدمها لهم الصبى المحتفل بترقيته . (٢١)

وعلى هذا الاساس يمكن تلخيص وظائفهذه الاصناف او الطوائف المهنية فى المدينة الاسلامية ، بالامور التالية : ــ

١ ــ تعليم الصبيان أسرار المهنة وتحديدالعلاقة بين المعلم والصبى يشبه تعاقد أو التزامات بين الطرفين .

٢ ــ المراقبة الفنية على المشتغلين بالصنعةالواحدة ، وحماية المستهلك من الغش وسوء الصنعة .

٣ ــ المشاركة فى تحديد الاجور واسعارالسلع .

٤ ــ فض الخلافات التى تنشأ بين افرادالطائفة الواحدة .

---

(٢٠) ليفى بروفنسال : محاضرات فى ادب الاندلس وتاريخها ص ٨٩ .

(٢١) راجع (برنارد لويس : المرجع السابق : حلمى سالم ــ اقتصاد مصر الداخلى فى العهد المماليكى ص ١٩٦) وكذلك : Louis Massignon: Ency of Islam, art. “Shadd”

٥ ـ اعتبار الامين أوالعريف مسؤولا عنطائفته أمام ممثل الحكومة فى السوق وهو المحتسب . (٢٢)

ولقد شبهت هذه الاصناف أو الطوائفالصناعية الاسلامية بنظام نقابات الصناع أو اتحادات العمال التىكانت تسمى فى أوروبا Guilds أو Corporations ، ولكنها فى الواقع كانت تختلف عنها فى انها لم تشارك فىادارة المصالح العامة فىالمدينة ، أو تقوم بدور غير دور التحكيم الخالص فى المشكلات المهنية ،أو تنتزع بعض الامتيازات البلدية للمدينة ، أو تتخذ لنفسها حاميا أو راعيا دينيا من الاولياءوالقديسين كما حدث فى العالم المسيحى . ثم أن الاصناف الاسلامية لم تعرف الانقسام الذىظهر فى أوروبا الغربية بين أصحاب العمل والعمال الذى انتهى الى نشأة جماعات أصحابالعمل وجماعات العمال . (٢٣)

وكيفما كان الامر ، فان موضوع التشابهوالاختلاف بين الاصناف الاسلامية والنقابات الاوروبية ، ما زال موضع نقاش بين المؤرخين .

على أن موضع الاهمية هنا ، هو أن هؤلاءالحرفيين والصناع ، بحكم كونهم من طبقة العامة فى المدينة الاسلامية ، فقد لعبوا دوراهاما فى حياتها العامة ، اذ شاركوا فى ثوراتها الشعبية ، وجمعياتها السرية ، وفرقها الدينيةوفى احتفالاتها ومواكبها العامة فى المواسم والاعياد ، فى وقت لم يكن يوجد فيه على نطاقشعبى ذلك التنفيس الرياضى او الاجتماعى الموجود حاليا .

ففى المدن المغربية ، انخرط اكثر اهلالحرف فى صفوف الطرق الصوفية التى كانت منتشرة بكثرة فى شمال افريقيا . كذلك انتشرهذا النوع من الفتوة التصوفية فى خراسان شرقا ولا سيما فى مدينة نيسابور التى قال فيهاابو بحفص عمر النيسابورى الحداد (ت بعد سنة ٢٦٠ هـ سنة ٨٧٣ م) معبرا عن هذهالنزعة الصوفية : « وسئل بعضهم من يستحق اسم الفتوة ؟ فقال : من كان فيه اعتذار آدم ،وصلابة نوح ، ووفاءابراهيم ، وصدق اسماعيل واخلاص موسى ، وصبر أيوب ، وبكاء داود ،وسخاء محمد (صلعم) ، ورافة ابى بكر ، وحمية عمر ، وحياء عثمان ، وعلم على ، ثم معهذا كله يزدرى نفسه ويحتقر منا هو فيه » . (٢٤)

والى جانب هذا النشاط الصوفى التقشفىكان للحرفيين ـ ولا سيما الفقراء منهم ـ أوجه نشاط أخرى اتسمت بطابع العنف أو السرية. ومن امثلة ذلك ، اقبال بعضهم على اعتناق

---

(٢٢) راشد البراوى : حالة مصر الاقتصادية فى عهد الفاطميين ص ١٩٤ .

(٢٣) انظر Ira M. Lapidus : Middle Eastern Cities , p. 94
وكذلك ليفى بروفنسكى : المرجع السابق ص ٨٩

(٢٤) ورد هذا النص ل كتاب الملامتية للسلمى ، مخطوطة ببرلين . عن (جيرالد زالنغر : الفتوة ، هل هى الفروسية الشرقية ـ دراسات اسلامية ص ٢٢٠ ، بيروت ، دار الاندلس ١٩٦٠) .

دعوة القرامطة السرية التى قامت على يد حمدان قرمط بالعراق فى القرن الثالث الهجرى نتيجة لسوء التوزيع الاقتصادى ثم امتدت بعد ذلك الى البحرين على يد أحد دعاة قرمط وهو سعيد الجنابى ، وكان من مبادئها تطبيق المساواة على الجماعة الاسلامية . (٢٥)

كذلك انضم الحرفيون فى بغداد الى جماعة العيارين أو الشطار أو الفتيان (٢٦) ، الذين كان أول ظهورهم ابان الفتنة بين الامين والمأمون وأبلوا بلاء حسنا فى الدفاع عن بغداد ضد جيوش المأمون سنة ١٩٧ هـ .

وعلى الرغم من الصفات المذمومة التى وصفوا بها مثل : الرعاع ، العراة ، الانذال ، اللصوص ، الا ان هؤلاء الشباب تميزوا بصفات تبعدهم عن اخلاق اللصوص العاديين مثل : الشجاعة والشهامة ، والصبر على المكاره والشهوات ، والمحافظة على المحارم وعلى شرف الكلمة ، وعدم التعرض لاي شخص استسلم لهم . وكان شعارهم ، الثورة على السلطة ، واصحاب المال ، اي رفض الاوضاع الاقتصادية السائدة . ولهذا انحصرت اعمالهم فى مهاجمة رجال الشرطة والاغنياء وكبار التجار ، وليس الصناع بطبيعة الحال لانهم ينتمون اليهم ، بدليل أن التنظيم الداخلى لجماعة العيارين ، كان جوهره تنظيما حرفيا ، وكذلك كانت مراسيم الانتماء لطائفتهم والطقوس المتصلة بها ، تشبه مراسيم وطقوس الاصناف ، مثل لبس السراويل ، وشد الحزام ، وشرب الانخاب بماء الملح احتفالا بالعضو الجديد . لذلك كان لهم تنظيم فروسى مثل اتخاذ الرؤساء والقواد والنقباء والعرفاء ، والمحلات المختلفة فى بغداد . وكان مثلهم الاعلى هو على بن أبى طالب فتى الاسلام الاول . (٢٧) واغلب الظن أن كلمة عيار بمعناها البذىء (لص ، نذل) كانت لا تعدو أن تكون شتيمة يلقى بها الخصوم فى وجه خصومهم ، وقد قيل فى هذا الصدد : « والعرب تمدح بالعيار وتذم به » (٢٨) .

ولما تشعبت فرق العيارين وكثر عددها واشتدت خلافاتها ، عمل الخليفة العباسى الناصر لدين الله (٥٧٥ ــ ٦٢٢ هـ) (١١٨٠ ــ ١٢٢٥ م) على استقطابها واعادة تنظيمها وبعثها تحت قيادته فى نظام فردوسى نافع ومفيد تحت اسم (الفتوة) وهى التى اطلق عليها الباحثون الاوروبيون خاصة اسم الفروسية . وكان هدف الناصر من وراء ذلك ، تنظيم الشباب

---

(٢٥) راجع التفاصيل فى (الدورى : دراسات فى العصور العباسية المتاخرة ص ٢٨٢) .

(٢٦) العيار فى اللغة هو الشخص الذكى الكثير الحركة . والشاطر هو الشخص المتصف بالدهاء والخباثة . اما الفتيان فجمع فتى وهو تعبير كثيرا ماترجم الى اللغات الاوربية بمعنى فارس : بالالمانية Ritter وبالانجليزية Knight وبالفرنسية Chevalier .

(٢٧) راجع (حسين امين : العيارون ونشاطهم الشعبى فى بغداد ، مجلة التراث الشعبى سنة ١٩٦٣ العدد الثانى ، بدرى محمد فهد : العامة ببغداد فى القرن الخامس الهجرى ص ٢٨٦) . وكذلك
Arendank : Ency. of Islam, art. Futurua

(٢٨) تاج العروس جـ ٣ ص ٤٣٢ .

وخلق جيل جديد يتحلى بالمبادىء السامية والاخلاق الكريمة والعادات الحسنة ، فضلا عن اعادة هيبة الخلافة العباسية التى فقدتها منذ قرون . (٢٩)

ومن حسن الحظ أن المؤلف العربي المعاصر أبا عبد الله محمد بن العمار البغدادى (ت ٦٤٢ هـ / ١٢٤٢ م) قد وضع كتابا عن منظمة الناصر سماه الفتوة ، جمع فيه كل قواعد الفتوة والمروة على حد قوله . (٣٠)

والجدير بالذكر ، أن مراسيم الانتماء لحركة الفتوة هذه ، مثل لبس سراويل الفتوة ، وشرب الانخاب بماء الملح ، وحلق جزء من الرأس ، وشد المريد بمنطقة أو حزام ، كانت مستمدة من طقوس العيارين والحرفيين من قبل ، كما استمر أثرها باقيا فى نقابات الحرفيين بعد ذلك الى وقت متأخر . هذا ويلاحظ فى فتوة الناصر ، أنها تتكون فى أساسها من صناع المدن وغيرهم من العامة ، الا انها قبلت أيضا عددا من أمراء الشام والعراق وآسيا الصغرى وغزنة . كذلك درج سلاطين المماليك فى مصر فيما بعد حتى القرن الرابع عشر الميلادى ، على منح سراويل الفتوة للامراء والاعيان المصريين فى بعض الاحيان . ولعل منح السراويل للامراء هو الذى أدى الى تشبيه الفتوة بالفروسية الاوروبية على أساس المطابقة بين مبدأ التبعية Homage فى الغرب ، والرباط الجامع بين المريد واستاذه فى الشرق . وان كان هناك تحفظ هام حول هذه المقارنة يقوم على أن المجتمع الاقطاعي الاوروبى ، لا يمكن أن ينشأ من علاقات التبعية فقط ، فقد كان من الضرورى أيضا أن يمنح الملوك تابعيهم قطعا من الارض بانتظام . (٣١)

وكيفما كان الامر ، فالمهم أن هذه الحركات الشعبية التى انخرط فيها الحرفيون ، لم تقتصر على بغداد والقسم الشرقى من الخلافة العباسية ، بل امتدت غربا الى الشام ومصر أيضا . فيرى بعض المؤرخين أمثال الدورى وسوفاجية أن هناك ارتباطا وتداخلا بين حركة العيارين فى العراق ، وبين فتوة الاحداث التى ظهرت فى المدن الشامية منذ أواسط القرن الرابع الهجرى ، واستمر نشاطها الى القرن السادس الهجرى (١٢ م) . واستندوا فى ذلك على أن هؤلاء الاحداث كانوا ـ مثل العيارين ـ أشبه بميليشيا شعبية تحسب لها

---

(٢٩) تنبغى الاشارة هنا الى ان المؤرخ التونسى المعروف ابن خلدون ، انتقد فتوة الناصر واعتبرها لهو امير لاخطر له ، وذلك عند قوله فى كتابه العبر ج ٣ ص ٥٣٥ : « وكان الناصر مع ذلك كثيرا مايشتغل برمى البندق واللعب بالحمام المناسب ، ويلبس سراويل الفتوة شان العيارين من اهل بغداد ... وكان ذلك كله دليلا على هرم الدولة وذهاب الملك عن أهلها بذهاب ملاكها منهم » . والواقع ان ابن خلدون ، كما هو معروف ، قد جاء بعد الناصر بنحو قرنين من الزمان وهى مدة طويلة قد تبعده عن تقدير الوزن الصحيح لقيمة هذا العمل بالنسبة لوقته .

(٣٠) نشر هذا الكتاب (الفتوة لابن العماد) مصطفى جواد ، تقى الدين الهلالى ، عبد الحليم النجار ، واحمد ناجي القيسى (بغداد ١٩٥٨ ـ ١٩٦٠) .

(٣١) راجع (ؤالنفر : الفتوة ، هل هى الفروسية الشرقية ـ دراسات اسلامية ص ٢٢٣) .

وكذلك

Poliak : **Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and the Lebanon** 1250-1900, London Royal Asiatic Society 1939

الدولة حسابها ، وكان لها رؤساء ونقباءومقدمون ومحلات فى المدن الشامية التى تسيطر عليها ولا سيما فى حلب ودمشق ، حيثكان رئيس فرقة الاحداث هو السيد الفعلى فى المدينة ، ولا يستطيع اي شخص أن يفرضنفوذه فيها الا بموافقته والتعاون معه . (٣٢)

اما فى مصر ، فيبدو أن الفاطميين ، منذالقرن الرابع الهجرى ، قد أدركوا ــ مدى ازدياد اهمية العامة ، وخطورة دورهم فى الحياةالاقتصادية بالمدن المصرية ، ولهذا عملوا على تلافى هذه الحركات الشعبية المعارضة ، باجراءاصلاحات اقتصادية شاملة تقوم على سيادة الامن والنظام والعدالة ، وعلى سياسة تحديدالاسعار ومقاومة الغلاء والاحتكار ، وافساح المجال للنشاط الحرفى والتجارى ، ومعاملةالاقباط ، وهم عماد الصناعة فى مصر ، فى ذلك الوقت ، معاملة سمحة تقوم على مبدأ التسامحالدينى ، كى يتفرغوا لاعمالهم . وقد أدت هذه الاصلاحات الى تحسين احوال المعيشة كما هوواضح من كتابات المعاصرين امثال المقدسى وناصرى خسرو .

لكن المهم هنا ، ان الدولة الفاطمية اتبعتفى القاهرة سياسة تربوية عسكرية ربما سبقت بها فتوة الناصر فى بغداد ، وذلك بتجنيدهاللحرفيين وغيرهم من شباب مصر فى فرقة عسكرية عرفت باسم الغلمان او الصبيانالحجرية ، نسبة الى الحجر أو الثكنات التى اقاموا فيها بجوار دار الوزارة عند باب النصرفى شمال القاهرة . ويفهم من كلام المقريزى فى هذا الصدد ، ان أفراد هذه الفرقة كانوا فىالبداية منذ عهد الخليفة المعز لدين الله الفاطمى من مهرة الصناع واولاد الناس (٣٣) منمختلف الولايات والاعمال المصرية ، وانهم شاركوا مع الجيوش الفاطمية فى الحروبالصليبية بالشام ، ثم اضطر الوزير الفاطمى الافضل بن بدر الجمالى ، بعد هزيمته معهمأمام الصليبيين فى عسقلان ، الى حل هذه الفرقة ، واعادة تكوينها من أبناء الجند فقطسنة ٤٨٧ هـ . وقد علق المستشرق الانجليزى كاسلز كاى على التنظيم الاول لهذه الفرقة ،بأنه أول محاولة لتجنيد المصريين فى مصر الاسلامية . (٣٤) وينص المقريزى كذلك علىأن هذه الفرقة كان لها قيادة خاصة بها يتولاها أمير يقال له الموفق كما كان لها نقباء واستاذونوخدام برسمها . ويبدو أن هؤلاء الغلمان كانوا يعدون اعدادا خاصا للقيام بالاعمال الفدائيةالسريعة التى تتقدم الجيش الرئيسى لتغطية

---

(٣٢) عبد العزيز الدورى : مقدمة فى التاريخ الاقتصادى العربي ص ٧٩ ، وكذلك :

Sauvaget : Alep, Essai sur le developmont d'une grande ville Syrienne, desorigines au XIX siecle p. 97 (Paris 1941)

(٣٣) يستعمل المقريزى نقلا عن ابن ابى طى عبارة اولاد الناس تعنى هنا عامة الناس من المصريين . اما مفهوم اولاد الناس كمصطلح مملوكى بمعنى ابناء المماليك الاتراك فقد جاءمتاخرا بمدة طويلة فى عصر دولة المماليك . راجع (المقريزى : الخطط جـ ١ ص ٤٣٢) .

(٣٤) انظر Cassels Kay : Yaman, its early medieval History by Omara, P. 264 note 50 (London 1931)

تحركاته بدليل قول المقريزي : « وكانوا يبيتون في حجرهم بعدتهم وسلاحهم وخيولهم بحيث اذا جردوا ، خرج كل لوقته لا يكون له ما يمنعه فكانوا فى ذلك على مثال الذؤابة (أي المقدمة) والاستار (٣٥) (أي الغطاء والستر) . ولاشك أن هذا الوصف يذكرنا بفرق الفتوة والاحداث التى كانت تعمل منفصلة عن الجيش الرئيسى ولها قيادتها الخاصة بها .

اما زمن الايوبيين والمماليك ، فتحدثنا كتب التاريخ عن منظمات شعبية مسلحة من الرجالة أطلق عليها اسم الحرافيش . وقد وصفهم البعض بما وصف به العيارون فى بغداد بأنهم كانوا من الرعاع وزعر العامة . غير أن ابن منظور فى معجمه لسان العرب يعطينا تفسيرا واضحا لهذه التسمية عند قوله : « واحرنفشت الرجال اذا صارع بعضهم بعضا . واحرنفش الديك اي تهيأ للقتال » . (٣٦) وهذا التفسير أيدته المصادر التاريخية عند الكلام عن الحرافيش فى جيش صلاح الدين ، فوصفتهم بأنهم فرقة من المتطوعة ، لها قيادتها الخاصة ، تتقدم الجيش النظامى فى الهجوم دون أن تكون جزءا أساسيا منه . ومثال ذلك الهجوم الذى شنوه على قلعة بيت الاحزان وهم يصيحون : « الله أكبر » مما أوقع الرعب فى قلوب الفرنجة الذين خيل لهم أن المسلمين معهم بداخل الحصن فاستسلموا فى الحال قبل وصول صلاح الدين بالجيش الرئيسى . (٣٧) وهذا الوصف يذكرنا من غير شك بفرق الفتوة والاحداث والغلمان من قبل .

كذلك يروى لنا المؤرخون امثلة حية من المقاومة الشعبية التى أبداها هؤلاء الحرافيش المصريون ضد حملة لويس التاسع على دمياط سنة ٦٤٧ هـ (١٢٤٩ م) ، وكيف أنهم كانوا يتحايلون فى اختطاف الفرنج بكافة الطرق التى تثير الدهشة والاعجاب ، مثال ذلك أن مجاهدا من الحرافيش قور بطيخة وأدخل رأسه فيها ثم غطس فى الماء الى أن قرب من الفرنج فظنه بعظهم بطيخة سائبة فى النيل ، ولما نزل لاخذها خطفه ذلك الحرفوش وأتى به أسيرا الى معسكر المسلمين . وهناك قصة صياد السمك احمد الدمياطى الذى كان يجد الجماعة من الفرنج على ساحل البحر (النيل) خائرين من الجوع ، فيطرح عليهم شبكته ويبادرهم بالذبح . هذه الامثلة وغيرها تدل بوضوح على المفهوم الاسلامى للجهاد فى العصر الوسيط حيث كان عامة الناس وحتى رجال الدين قادرين على حمل السلاح والقتال به الى جانب أعمالهم وحرفهم التى يكتسبون منها .

• • •

(٣٥) المقريزى : الخطط ج ١ ص ٤٤٤

(٣٦) ابن منظور . لسان العرب ج ٦ ص ٢٨٢ (طبعة بيروت ١٩٥٦) .

(٣٧) انظر : Salah El Beheiry : Les Institutions de l'Egypte au temps des Ayyubides p. 156-159

(٣٨) احمد مختار العبادى والسيد عبد العزيز سالم : تاريخ البحرية الاسلامية فى مصر والشام ص ٢٣٨ ، ٢٤٢ .

نماذج لبعض الصناعات فى المدن الاسلامية :

تعددت الصناعات فى المدن الاسلامية حتى صارت مظهرا من مظاهر ازدهارها الاقتصادى. ويكفى لتاكيد هذه الحقيقة أن نقرأ ما كتبه الرحالة والمؤرخون فى وصفها ، أو أن نشاهد ما بقى منها فى المتاحف الاسلامية والدولية . وحسبى فى هذا المجال ان اقدم نماذج لبعض الصناعات الحيوية التى كان للاسلام فضل فيها ، والتى تتعلق فى تصنيفها بمعيشة الانسان من ناحية كسائه وغذائه وشرابه وثقافته والدفاع عن نفسه . واعنى بذلك صناعة الملابس وجر المياه ، والسكر ، والورق ، والاسلحة .

اولا : صناعة المنسوجات :

اشتهر المصريون والفرس من قديم بصناعة المنسوجات ، ولما فتح العرب هذه البلاد ، عملوا على تنمية وتطوير هذه الصناعات الساسانية والقبطية ونشرها فى البلاد التى فتحوها . ويؤيد ذلك كتابات الجغرافيين والمؤرخين التى تدل على وجود اتصالات وثيقة وتشابه كبير بين صناعات النسيج فى المدن الاسلامية الى درجة المنافسة . فالنسيج الحريرى العتابى الذى كان يصنع اصلا فى محلة العتابية بغرب بغداد ، لم يلبث ان انتقلت صناعته الى مصر والاندلس بنفس الاسم . والاثواب الدبيقية المصرية الموشاة بالحرير والذهب والتى كانت تصنع فى بلدة دبيق قرب دمياط ، لم تلبث هى الاخرى أن صارت تصنع فى العراق وفارس بنفس الاسم ايضا . والمقاطع الكتانية الرقيقة التى كانت تصنع بمدينة الاسكندرية ، صار الصناع فى البلدان المختلفة يقلدونها ويبيعونها على انها من الاسكندرية . والمنسوجات التى اشتهرت اصلا بأصبهان وجرجان فى ايران ، لم تلبث أن صارت تصنع فى الاندلس وغيرها باسم الاصبهانى والجرجانى ايضا . والقماش المعروف باسم بوقلمون والذى كان يصنع فى مدينة تنيس بجوار دمياط ، صار يصنع ايضا فى مدينة شنترين Santaren فى غرب الاندلس وبنفس الوانه المتغيرة فى اليوم الواحد . (٣٩) كذلك شبهت مدينة كازورون الايرانية بمدينة دمياط المصرية فى صنع الثياب الكتانية حتى صارت تسمى « دمياط العجم »، مما يدل على وجود صلة بين الصناعتين فى مصر وفارس . هذا بالاضافة الى اقمشة السقلاطون Eskerlat الحريرية الوردية التى اشتهرت فى الاصل ببلاد اليونان ثم انتشرت صناعتها فى المدن الاسلامية شرقا وغربا .

وهذا التشابه فى الانتاج ان دل على شىء فانما يدل على أن الاسلام كان عامل توحيد فنى وصناعى الى جانب كونه عامل توحيد دينى وثقافى بين بلدان العالم الاسلامى .

---

(٣٩) قيل فى تفسير بوقلمون انه اسم الحرباية باليونانية لانه يتغير مثلها فى الوان شتى متغيرة . وقيل كذلك انه اسم دابة بحرية لها وبر فى المحيط الاطلسي فى غرب الاندلس ، وانها كانت تحتك بحجارة الشاطى فيقع منها وبر فى لين الحرير ولون الذهب فيجمع وتنسج منه فى مدينة شنترين ثياب تتلون فى اليوم الوانا . (المقدسى : احسن التقاسيم ص ٤٢٢ ، زكى حسن : كنوز الفاطميين ص ٥٢) .

على ان هذا التشابه فى صناعة المنسوجات لم يمنع من وجود أوليات فيها بكل اقليم حسب الانتاج الزراعى ووفرة الخام فيه .

فالمشرق الاسلامى بصفة عامة امتاز بزراعة وصناعة القطن الذى انتقل اليه من الهند من قديم ، وصارت أهم مراكزه فى بلاد ما وراء النهر (تركستان) وشرق فارس . ففى كتاب تاريخ بخارى للترشخي (ت ٣٤٨ هـ) ، نجد وصفا لنسيج قطنى اشتهرت به بخارى وقراها ، وهو الكرباس ويسمى أيضا الزندفيجى لانه ظهر أول الامر فى قرية من أعمالها تسمى زندنة . وكان هذا القماش يحمل الى العراق وفارس ومصر والشام والروم وغيرها ، ويتخذ منه الملوك والعظماء ثيابا ويشترونه بثمن الديباج . وكان منه الاحمر والابيض والاخضر . وكان ببخارى صناع مهرة مخصصين لهذا العمل ، ودار صناعة (بيت الطراز) لعمل هذه الثياب والبسط والسرادقات وسجاجيد الصلاة . وفى كل عام كان يذهب اليها عامل خاص من بغداد ويأخذ من هذه الثياب ما يقابل خراج بخارى . (٤٠)

كذلك اشتهرت مرو ونيسابور ومعظم مدن خراسان بثياب القطن اللينة الفاخرة . وفى ذلك يقول الثعالبى : « وقد علم الناس ان الكتان لمصر . » (٤١)

ومن شمال فارس انتقلت زراعة القطن الى العراق والجزيرة ، ومن اهم مراكز زراعته البصرة جنوبا ، ومجدل ورأس العين وحران وعربان فى الجزيرة شمالا . ويقال ان الحمدانيين عملوا على نشره هناك بين النهرين . ومن ثم قامت صناعات قطنية فى العراق ، فاشتهرت البصرة بالبز وهو نسيج قطنى ثمين تصنع منه القوط والمآزر والطيالس . كما اختصت الموصل وحران بصناعة اقمشة قطنية رفيعة تعرف بالشاش . بينما بلدة حربى ومدينة بغداد وقراها أمثال باقدارا والحضيرة بصنع الثياب القطنية السميكة . (٤٢)

ولم تلبث زراعة القطن أن انتشرت فى الشام ، وصنعت منه دمشق اقمشة مشجرة سميت باسمها « الدمشقيات » . ثم انتقلت زراعته بعد ذلك الى الاندلس فى القرن الثالث الهجرى ، حيث اشتهرت مدينة اشبيلية Sevella بزراعته وصناعته وتصديره ، لدرجة انها نجحت فى انتاج نوع من الاقمشة يقى من بلل الامطار . (٤٣)

أما فى مصر فيبدو ان انتاج القطن كان ضئيلا بحيث لم يعمل منه فيها نسيج من القطن الخالص ، بل كانوا يمزجونه بالكتان أو الصوف أو بمواد أخرى ليفية (٤٤) . وتجدر الاشارة

---

(٤٠) ابو بكر محمد الترشخي : تاريخ بخارى ص ٣٠ ، ٣٧ . عربه من الفارسية امين عبد المجيد بدوى ونصر الله مبشر الطرازى (مجموعة ذخائر العرب رقم ٤٠ ، مصر ١٩٦٥) .

(٤١) الثعالبى : لطائف المعارف ص ٩٧ ، آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ترجمة عبد الهادى ابو ريده جـ ٢ ص ٣٥٠ .

(٤٢) ياقوت : معجم البلدان جـ ٢ ص ٢٧٣ ، العدوى : المرجع السابق ص ٧١ .

(٤٣) ابن حوقل : صورة الارض جـ ١ ص ١١٤ .

(٤٤) Zaki Hasan : Les Tulunides p. 239.

الى أن هناك فارقا بين القطن فى ذلك الوقت وبين القطن الحالى الذى طور الامريكيون زراعته فى نهاية القرن الثامن عشر حين هجنوا هذا النبات على أنواع محلية فى عالمهم الجديد (٤٥)

وكيفما كان الامر ، فانه يكفى العرب فخرا انه عن طريقهم عرفت أوروبا هذا النبات الهام ، وابقت عليه اسمه العربى فى لغاتها ، ثم أصبح القطن هو والفحم ، فيما بعد ، أهم مادتين من المواد الخام التى قامت عليها الثورة الصناعية .

أما الكتان فقد كان له الصدارة فى صناعة المنسوجات المصرية بسبب انتشار زراعته فى جميع انحاء مصر حتى قيل أنه فى أيام المجاعات كان الناس لا يجدون شيئا يأكلونه سوى بذر الكتان .

ومن ثم قامت على الكتان فى مصر صناعة المنسوجات التيلية بأنواعها الرقيقة والسميكة. وقد اختصت مدن شمال الدلتا مثل تنيس ودمياط وشطا ودبيق والاسكندرية ، بصناعة الانسجة الكتانية الرقيقة التى كانت تصنع منها الملابس الداخلية وتلف بها العمائم وتعمل منها الخمر التى تغطى رؤوس النساء . أما الاقمشة التيلية السميكة ، فكانت تصنع فى مدن مصر الوسطى كالبهنسا ، والاشمونين ، والفيوم . ومنها كانت تعمل الستور والمضارب والخيام . (٤٦)

كذلك اشتهرت الاندلس بصناعة المنسوجات الكتانية البديعة الغالية التى لا يفرق بينها وبين الكاغد (الورق) الجيد الصقل فى الرقة والبياض . وقد اشتهرت كل من سرقسطة Zaragoza ولارده Lerida وباجة Beja بصناعة الكتان فى الاندلس . (٤٧) هذا ، ويشير المقدسى الى أن الكتان كان يزرع بالعراق وتصنع منه الملابس الكتانية الرقيقة المطرزة والبسيطة ولا سيما فى الابلة والبصرة . وكذلك انتشرت صناعته فى اقليم اذربيجان بايران . (٤٨)

أما فى أقصى المشرق الاسلامى ، فى بلاد ماوراء النهر (جيحون) ، فكان يندر وجود الكتان ، حتى يحكى أن اسماعيل الساماني أمير بخارى ، أهدى لكل قائد من جيشه ثوبا من الكتان كهدية قيمة نادرة . (٤٩)

أما صناعة الحرير ، فالمعروف انها انتقلت قديما من الصين شرقا ، وبيزنطة غربا ، وانتشرت على شواطىء بحر قزوين ، وفى اقليم طبرستان جنوبه ، وفى أرمينية وخوزستان (الاهواز) ، ولم تلبث هذه الصناعة فى العصور الاسلامية أن عمت الاراضى الايرانية كلها ،

---

(٤٥) كوله : التطورات الاقتصادية (تراث الاسلام ، القسم الاول ص ٢١٠) .

(٤٦) ابن حوقل : صورة الارض ص ١٠٨ ، راشد البراوى : حالة مصر الاقتصادية فى عهد الفاطميين ص ١٣٤ .

(٤٧) الادريسى : نزهة المشتاق ، طبعة دوزى ، ص ١٩٢ .

(٤٨) المقدسى : احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ص ١٢٨ .

(٤٩) آدم متز : المرجع السابق ، ج ٢ ص ٣٥٢ .

وحملها العرب أينما ذهبوا ، فانتشرت على أيديهم تربية دودة القز ، وانتشرت معها صناعة الحرير ، حتى أصبحوا زعماء تجارة الحرير فى العالم خلال العصر الوسيط .

ومن أهم أنواع الحرير : الخز ، وهو نسيج ناعم يصنع من الحرير والصوف أو الوبر والابريسم ، وهو حرير خالص ، والديباج وهو نسيج حريرى موشى بخيوط من الذهب أو الفضة بأشكال الحيوانات ونحوها . (٥٠)

وقد اشتهرت سمنان بجبال طبرستان بصنع المناديل المنقوشة والسبنيات العجيبة الصنعة التى كانت تباع السبنية منها بمائتى دينار فى ذلك الوقت (القرن الرابع الهجرى) ، ويقال ان المراة تعمى من دقة الصنعة وكثرة العمل . (٥١)

واشتهرت الشام بالثياب الحريرية الموشاة الثمينة (البروكار Brocart) ، ونسب الى دمشق نوع مشهور منها حمل اسمها فى العالم الغربى وهو الدماسك . كذلك اشتهرت العراق بانتاج الحرير أيضا ، فصنعت بغداد الثياب العتابية ، وصنعت الموصل أقمشة من الحرير الموشى عرف باسمها فى أوروبا Muslin ، كما صنعت الكوفة عمائم من الخز ، واغطية للراس والرقبة سميت باسمها حتى اليوم « الكوفية » .

اما الحرير فى مصر ، فكان استعماله محدودا أول الامر لعدم العناية بتربية دودة القز ، وان كان يبدو من بعض النصوص التاريخية والاثرية أن مصر بدات تصنع الحرير منذ أيام الفاطميين ويؤيد ذلك أيضا وجود صناعته فى بعض البلاد التى خضعت لهم مثل جزيرة صقلية وقاعدتها بالرمو التى اشتهرت بصناعة الحرير الموشى بالذهب على أيامهم . (٥٢)

وكيفما كان الامر ، فانه من الثابت ان المناسج المصرية أخرجت قماشا سداه ولحمته من الحرير الخالص فى عصر دولة المماليك . ولعل ذلك يرجع الى هجرة الصناع المشارقة المتخصصين فى هذه الصناعة الى مصر أمام ضغط الزحف المغولى ، بدليل وجود زخارف صينية الطراز على بعض الاقمشة الحريرية التى كانت تحمل اسم السلطان الناصر محمد بن قلاوون . وقد كانت الاسكندرية من أهم مراكز هذه الصناعة ، واشتهرت بصناعة الوشى والسقلاطون والمنمر (المخطط كجلد النمر) ، والطردوحش والاطلس . (٥٣)

---

(٥٠) انور الرفاعي : الاسلام فى حضارته ونظمه ص ٣٠٢ (ادار الفكر ١٩٧٣) .

(٥١) ابو دلف مفر بن المهلهل الخزرجى (القرن الرابع الهجرى) : الرسالة الثانية ص ٣٧ نشرها وترجمها ابي الروسية بطرس بولغاكوف ، وانس خالدون (موسكو ١٩٦٠).

(٥٢) راشد البراوى : المرجع السابق ص ١٣٦ ، جاك كديسلر : الحضارة العربية ص ١٢٦ وكذلك كتاب جامع الكتابات الكوفية المعروف باسم : **Repertoire Chronologique d'epigraphie arabe,** Tome VI, (Le Caire 1931)

(٥٣) القلقشندى : صبح الاعشى ج ٢ ص ٥٢ ــ ٥٣ ، زكى حسن : المرجع السابق ص ٣٦٧ ، حلمى سالم : المرجع السابق ص ١٠٥ ــ ١٠٧ .

وتعتبر الاندلس من أهم البلاد التي ازدهرت فيها صناعة الحرير بأنواعه المختلفة ، وذلك بفضل عناية أهلها بتربية دودة القز ، ووفرة اشجار التوت التى تتغذى القز على اوراقها . ويشير المؤرخ الاندلسى عريب بن سعد (ت ٣٧٠ هـ) الى دور النساء فى انتقاء الشرانق ورعاية بيض دودة القز من شهر فبراير الى ان يفقس فى شهر مارس من كل سنة . (٥٤)

ومن أهم مراكز تربية دودة القز فى الاندلس : البيرة (غرناطة) ، ومالقة Malaga وجيان Jaen ، وبسطة Baza ، وجبال شلير Sierra Nevada ، ولورقة Lorca وغيرها . وكان حرير البيرة أجودها ، ولذا كان يصدر الى داخل وخارج اسبانيا . (٥٥)

وكانت مدينة المرية Almeria الواقعة على شاطىء البحر المتوسط ، من اهم مراكز صناعة المنسوجات الحريرية فى الاندلس . ويقال انه كان يوجد بها نحو ثمانمائة حرفة فى نسج الحرير ، كما يقدر عدد الانوال فيها بحوالى ٥٨٠٠ نول . (٥٦) ومن أمثلة منسوجاتها : الديباج الموشى والسقلاطون ، والاصبهانى والجرجانى ، والعتابى المموج ، والثياب المعينة أي التى تزدان بنقط صغيرة تشبه عيون الوحش أو بزخرفة هندسية على هيئة العين . (٥٧)

كذلك اشتهرت مدينة اشبيلية بالحلل الموشية ذات الصور العجيبة والمنتجة برسم الخلفاء فمن دونهم . وبالمثل يقال بالنسبة للثياب الحريرية السرقسطية فى شمال اسبانيا . (٥٨) وحينما زار الرحالة العراقى ابن حوقل بلاد الاندلس فى القرن الرابع الهجرى (١٠ م) ، اشاد بانسجة الديباج الاندلسية ، وبالسروج الحريرية ، وقال انها فاقت فى صنعها اى مكان فى العالم ، كما انها تزيد فى كمياتها على ما ينتجه العراق . (٥٩) واقد حظيت المنسوجات الاندلسية بشهرة كبيرة فى الاوساط الاوروبية الراقية ، ونجد ذلك واضحا فى سير الملوك والبابوات والقادة وغيرهم ، الذين حرصوا على اقتناء هذه الملابس الثمينة . (٦٠) كذلك تحتفظ المتاحف الدولية بقطع عديدة من المنسوجات الاندلسية مثل متحف فيجو بقطالونيا ، ومتحف الفن الزخرفى فى بروكسل ، وكاتدرائية اوتون بفرنسا ، والاكاديمية الملكية بمدريد وغيرها . (٦١)

---

(٥٤) عريب بن سعد : تقويم قرطبة ص ٣٣ ، ٤١ ، نشرة دوزى كملحق لكتاب البيان المغرب لابن عذارى تحت عنوان (Le Calendrier de Cordoue de l'annee 1961)

(٥٥) الحميرى : الروض المعطار ص ٢٤ ، ٤٥ .

(٥٦) المقرى : نفح الطيب جـ ١ ص ١٦٢ .

(٥٧) عبد العزيز مرزوق : الفنون الزخرفية ص ٢٤ .

(٥٨) العذرى : ترصيع الاخبار ص ٢٢ نشر عبد العزيز الاهوانى : المقرى : نفح الطيب ، جـ ٣ ص ٢٢١ .

(٥٩) ابن حوقل : صورة الارض جـ ١ ص ١١٤ .

(٦٠) (٦١) راجع Caston Migeon : Arte musulmane p. 18.

أما صناعة الانسجة الصوفية ، فقد انتشرت كذلك فى العديد من المدن الاسلامية ، ولكن منتجات فارس وارمينية وبخارى ، حظيت بشهرة عالمية لجودة الصوف فيها . ونخص بالذكر منها سجاجيد أصبهان ، والبسط الارمينية القرمزية التى تجلب بلونها الاحمر الفرح والسرور . ويروى أنه (٦٢) كان لأم الخليفة العباسى المستعين ، بساط عليه صورة كل حيوان من جميع الاجناس ، وصورة كل طائر من ذهب ، واعينها يواقيت وجواهر . وكان لليمن شهرة كبيرة فى صناعة المنسوجات الصوفية ، ففى عدن كانت تصنع الحبرات ، ومفردها حبره ، وهى ضرب من الثياب الصوفية الموشاة أو المخططة . (٦٣)

كذلك اشتهرت كل من الحيرة والنعمانية فى العراق بصناعة البسط والطنافس . ويبدو أن كلمة طنافس العربية تقابل كلمة Tapetes البيزنطية أو مأخوذة منها . (٦٤) هذا ، ويرد ذكر السيجان ضمن الاقمشة الصوفية العراقية وهى طيالس ضخمة غلاظ تكون عادة خضراء وسوداء اللون ، ويدعى الصنف الخشن منها البت . (٦٥)

أما الاقمشة الصوفية فى مصر كالشيلان والبسط والعمائم والملابس ، فكانت تصنع على وجه الخصوص فى مدن الوجه القبلى مثل أسيوط واخميم لكثرة تربية الاغنام هناك ، كذلك امتازت المدن المغربية بغزل الصوف وصنع الملابس والفرش الصوفية لوفرة الشياه فيها ، فيروى الحسن بن محمد الوزان ، المعروف بليون الافريقى (القرن العاشر الهجرى) فى كتابه وصف افريقيا ، (٦٦) ان الثياب الصوفية المصنوعة فى جبل زرهون وبنى يازغة بنواحى فاس ، كانت فى مثل ليونة الحرير ، بينما الانسجة الغليظة تصنع فى جبال الريف والهبط شمالا ، وأنه كان يوجد بمدينة فاس خمسمائة وعشرون منسجا يعمل فيها ما لا يقل عن عشرين الف عامل ، وثلاثمائة وستين طاحونة . فكان الصوف المغزول يعالج فى المبيضات التى تبلغ عددها فى فاس خمسين مبيضة ، وفى خارجها نحو مائة على ضفة النهر (وادى فاس) . وكان هذا الصوف المغزول مما يبيعه النساء فى سوق الغزل بالمدينة ، ويندر أن تجد مدينة اسلامية فى المغرب ليس فيها ميدان يسمى سوق الغزل . (٦٧)

ولعل الصوف الاسبانى الذى اشتهر باسم مارينو Merino ينسب الى قبائل بنى مرين الزناتيين الذين حكموا المغرب وجنوب الاندلس فى القرنين السابع والثامن الهجرى ، وكانت لهم

---

(٦٢) جورجى زيدان : التمدن الاسلامى ج ٢ ص ١٣٥

(٦٣) عبد الله غنيم : جزيرة العرب من كتاب المسالك لابي عبيد البكرى ص ١٢٢ .

(٦٤) متز : الحضارة الاسلامية ج ٢ ص ٣٥٥ .

(٦٥) صالح العلى : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة ص ٢٥١ .

(٦٦) كتاب وصف افريقيا للحسن الوزان ترجم الى عدة لغات اوربية كالانجليزية والفرنسية والاسبانية . اما الاصل العربي فللاسف مفقود .

(٦٧) عبد العزيز بن عبد الله : معطيات الحضارة المغربية ج ٢ ص ٦٧ ، ليفى بروفنسال : المرجع السابق ص ٩١ وكذلك .

Roger Le Tourneau : Fes avant le Protectorat, p. 334, Casablanca 1949

مراعى خاصة لتربية المواشي والاغنـام ، أشاراليها الوزير الغرناطي لسان الدين بن الخطيب فى كتابه نفاضـة الجراب فى علالـة الاغتراب ،الذى قمت بتحقيقه .

وما يقال عـن المغرب ، يقـال ايضا عـن شقيقته الاندلس بصدد الملابس الصوفية ، ولا سيما وان قسوة المناخ فى اسبانيا يحتم اهتمامهابمثل هذه الملابس . ولهذا استخرجوا فـراء السـمور (حيـوان مثـل ابن عرس) ، كمـااستخدموا فراء القنلية Conejo (الارنب الجبلى) ، والمرعزى المصنوع من شعر الماعز ،الى جانب الملابس الصوفية . وقد اشتهرت كل من سرقسطة ، وقونقة Cuenca ، وجنجاله Chinchilla بعمل ذلك . أما صناعة السجاد والبسط والحصير ، فأهم مراكزها تقع فى شرقالاندلس مثـل مرسية Murcia ، وبسـطة Baza ، وتنتاله Tentela ، واليهـا نسب أجود أنواعها فيقال البسطى والتنتالى . ولعل كلمة الفوميرا Alfombra الاسبانية التىتعنى سجادة أو بساط جاءت من الكلمة العربية الخمرة اي الحصيرة او لعلها من الحمرة ، لان اللونالاحمر كان يلعب دورا رئيسيا فى الوانها على غرار البسط الفارسية والمصرية فى المشرق .

كلمة اخيرة بصدد صناعة المنسوجات ،وهى أن حكام المسلمين شرقا وغربا ، كانت لهم مصانـع رسـمية خاصـة تشتغل لحسابهم لصناعة ملابسهم وملابس الطبقة الخاصة بهم . وقد أشير الى هذه المصانع أحيانا باسـم دورالصناعة واحيانا اخـرى باسـم دور الكسوة ، ولكنها اشتهرت عموما باسم دور الطـراز ، اي التطريز على الاقمشة بالكتابة المطرزة فى نسيج القماش نفسه . وقد شرح ابن خلدون أختصاصهذه المصانع بقوله :

« من ابهة الملك والسلطان ومذهب الدول أنترسم أسماؤهم أو علامات تختص بهم فى طراز أثوابهم المعدة للباسهم من الحرير او الديبـاجأو الابريسم ، تعتبر كتابة خطها فى نسج الثوب الحاما واسداء بخيط الذهب أو مـا يخـالفلون الثوب من الخيوط الملونة من غير الذهـب ، على ما يحكمه الصناع فى تقدير ذلك ، ووضعهفى صناعة نسجهم فتصير الثياب الملوكية معلمة بذلك الطراز قصد التنويه بلابسها من السلطانفمن دونه ، أو التنويه بمن يختصه السـلطان بملبوسه اذا قصـد تشريفه بذلـك أو ولايتـهلوظيفة من وظائف الدولة » . (٦٨)

والجدير بالذكر ان صناعة كسوة الكعبةفى كل عام ، كانت تصنع فى دور الطراز المصرية فى تنيس أو سـيدى شـطا أو دميـاط أوالاسكندرية .

● ● ●

ثانيا : استنباط موارد المياه الجوفية :

هذه الصناعة تتعلق بعناية المسلمين بماءالشرب وتوفيره لاهل المدن عـن طريق شبكة من

---

(٦٨) ابن خلدون : المقدمة ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧ .

القنوات او المجارى الظاهرة فوق الارض ،(٦٩) أو الجوفية التى تحت الارض بطريقة هندسية محكمة بلغت حدا عظيما من الاتقان . وكان يشرف على سلامتها وتوزيعها حفظة وقوامون مهمتهم السهر عليها بالتناوب ليلا ونهارا . وكانت هذه القنوات تصنع من الخزف أو الفخار المصمت المتماسك ، وأحيانا تصنع من الحجر وتوضع فى جوفها انابيب الرصاص لتحفظه من كل دنس .

وكان نظام القنوات الجوفية منتشرا فى بعض المدن الايرانية بالمشرق الاسلامى مثل قم ومرو ونيسابور . (٧٠) كذلك عرفته الجزيرة العربية فى الحجاز واليمن حيث كانت هذه المجارى تسمى « الكاظمة » (من كظم الماء أي حبسه) والفقير (من فقر الماء اي فجره وبثقه) (٧١)

وفى الاندلس بنى الامير محمد بن عبدالرحمن الاوسط الاموى فى القرن الثالث الهجرى مدينة مجريط (مدريد الحالية عاصمة اسبانيا) فوق مستودعات من المياه الجوفية . وقد ثبت ان اصل اسمها مشتق من كلمة مجرى ، بالالف المدودة بالكسر اى بالامالة ، التى هى لهجة أهل الاندلس ، ثم بالمقطع الاسبانى يط ite الذى آخر الكلمة الذى يدل على التكثير . فالاسم مجريط يدل على مجموعة المجارى والقنوات الجوفية التى ما زالت آثارها باقية فيها حتى اليوم . (٧٢)

كذلك يروى ابن عذارى أن الخليفة الاموى الحكم المستنصر ، أجرى الماء العذب الى سقايات المسجد الجامع بقرطبة سنة ٣٥٠ هـ ، وانه أجرى هذا الماء من عين بجبل قرطبة ، خرق له الارض ، واجراه فى قناة من حجر متقنة البناء محكمة الهندسة ، أودع فى جوفها انابيب الرصاص لتحفظه من كل دنس ، وفى ذلك يقول **الشاعر الاندلسى ابن شخيص :**

وقد خرقت بطون الارض من نطف   من أعذب الماء نحو البيت تجريها

وفى المغرب ايضا وجد هذا النظام وان كان الاسم المستخدم للدلالة على القناة الجوفية هناك هو لفظ « الخطارة » مشتقا من الخطر (بسكون الطاء) بمعنى اهتزاز الماء وتذبذبه . وقد طبق هذا النظام فى مدينة مراكش بعد تأسيسها بقليل فى عهد على بن يوسف بن تاشفين فى اوائل القرن السادس الهجرى . اذ يروى الادريسى أن المهندس عبد الله بن يونس بعد البحث والتنقيب توجه الى طرف من أطراف المدينة يعلو فيه مستوى الارض ، ثم حفر فيها

---

(٦٩) راجع وصف القناة الضخمة التي حفرت فى مدينة ميافارقين ايام الحمدانيين فى القرن الخامس الهجرى فى (احمد بن الازرق الفارقى : تاريخ ميافارقين ص ١٦٥ - ١٦٦ تحقيق بدوى عبد اللطيف) .

(٧٠) ناصرى خسرو : سفرنامه ص ٢٧٨ ، متز : الحضارة الاسلامية جـ ٢ ص ٢٧١ .

(٧١) راجع لسان العرب لابن منظور فى مادتى كظم وفقر ..

(٧٢) انظر (خايمه اوليفر آسين : تاريخ مدريد ص ٨٩ (بالاسبانية) ، محمود على مكى : مدريد العربية ص ٥٢) .

بئرا كبيرة ، ثم اوصل من قاعها قنوات تسير تحت الارض فى انحدار حتى توصل المـاء الى مختلف أحيائها قريبا من سطح الارض . وقـد اعجب الامير المرابطى بهذا الابتكار واغدق على صاحبه العطايا والصلات ، ولم تلبث المدينة أن اتسع عمرانها واكتنفتها الخضرة والحدائق بفصل هذه الشبكة الواسعة من القنوات الجوفية التى مـازالت باقية فى مدينة مراكش حتى اليوم . (٧٣)

كذلك نذكـر قصبة المهديـة التى بناهـا الخليفة الموحدى عبد المؤمن بن على سنة ٥٤٥ هـ على ساحل المحيط الاطلسى فى مكـان مدينـة الرباط الحالية عاصمة المملكة المغربية ، واجرى لها الماء النقى فى سـرب تحت الارض مـن عين غبولة التى تقع فى جنوب غـرب الرباط بنحـو عشرين كيلو مترا . وما زالت آثـار السـقاية المتفرعة منها باقية الى الان . وبالمثل يقال عـن مدينة مكناس التى أجروا لها الماء من عين تاكماعلى بعد ستة اميال ، الى غير ذلك مـن الامثلة التى يضيق المجال عن ذكرها . (٧٤)

هذه العبقرية الاسلامية الهيدروليكية فى استنباط موارد المياه الجوفيـة ، تجرنا الـى التعليق على عبارة وردت فى كتـاب الحضـارة الاسلامية لآدم متز ، تقول : « وقد نالت ميـاه الشرب فى المملكة الاسلامية عناية كبيرة ، ولكن مجاريها ، رغم هذه العناية ، لم تبلغ من الكبر ما بلغته مجارى الماء عند القدماء ، وذلـك لان المسلمين كانوا يشفقون من الاسراف فى العناية بالابدان ، اشفاق اهـل العصور الوسطى فـى الغرب » . (٧٥) هذه العبارة الاخيرة يمكـن تطبيقها فعلا على أهـل الغرب فى العصـورالوسـطى ، الذين كانـوا يـرون فى الاستحمام والنظافة ، نعومة أو ترفا لا يتفق مع ما تقتضيه ميادين القتال من خشونة وشراسـة وقذارة . بينما كان الاستحمام والنظافة عنـد المجاهـد المسلم جزءا لا يتجزأ مـن ايمانه ولا سـيما فى مواطن القتال والاستشهاد . وقد يؤيد ذلك مافعلته محاكم التفتيش Inquisiciones فى اسبانيا بعد زوال الحكـم الاسلامى منهـا ، اذ عمدت على هدم الحمامات وتحريـم الاستحمام الذى صار عندهم شبهة اسلام .

فالمسلمون ، على عكس ما قاله آدم متز ، قد أسرفوا فى العناية بنظافة أبدانهم ، بدليـل هذه الكثرة من الحمامات التي أنشأوها فى مدنهم(٧٦) ، والتى كانت عندهم بمثابة السينما أو المسرح عندنا اليوم مـن الناحيـة الاجتماعية ، فضلا عن مزاياها الصحية .

---

(٧٣) الادريسى : نزهة يالمشتاق ص ٦٨ ، محمود مكى : مدريد العربية ص ٥٣ .

(٧٤) ابن صاحب الصلاة : المن بامامة ص ٢١٨ ، ٤٤٨ ، نشر عبد الهادى التازى : احمد مختار العبادى : دراسات فى تاريخ المغرب والاندلس ص ٣٣٩ ، محمد المنوني : العلوى والآداب والفنون على عهد الموحدين ص ٢٥٢ .

(٧٥) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ترجمة عبد الهادى أبو ريدة جـ ٢ ص ٢٦٩ .

(٧٦) ضرب ابن خلدون فى مقدمته مثالا ببغداد التى بلغ عدد الحمامات فيها على عهد الخليفة العباسى المامون ، خمسة وستين الف حمام ! ويبدو انه نقل هذا الرقم من كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادى (ت ٤٦٣ هـ) (جـ ١ ص ٧٤ نشر وترجمة سالمون ، باريس ١٩٠٤) ويرى آدم متز ان فى هذا العدد مبالغة وتخيل وآن الرقم الصحيح لايتجاوز العشرة آلاف حمام فى القرن الرابع الهجرى (الحضارة الاسلامية جـ ٢ ص ٢١٩ حاشية ٢) وهو عدد ليس بالقليل على كل حال .

واذا كان الرومان من قبل قد برعوا فـي اقامة القنوات المائية الضخمة فوق سطح الارض Acuaductos كالتى مـا تزال فى مدينـة شقوبية Segovia باسبانيا ، فان العـرب أيضا تدين لهم المدنيـة بأمثـال تلك القنـوات الجوفية المحفورة فى باطن الارض .

• • •

ثالثا : صناعة السكر

يذهب بعض المؤرخين الى أن كلمة سكر ،وجدت فى اللغة السنسكريتية الهندية القديمة ، على شكل ساركارا Sarkara ، ومنها انتقلت الى اليونانية باسـم سـكارو Saccharum ، واللاتينية سكارم Sakkarov ثم استعملها الفرس باسم شكر ، والعرب سكر . غـير أنهم يعترفون فى نفس الوقـت ، بصمت المصـادر القديمة فى ذكـر زراعته . ولهـذا يرجحون أن زراعة قصب السكر ، لم تظهر على الاطلاق فى الامبراطورية الرومانية ، بدليـل ان الرحالـة اليونانى القديم سترابون (القـرن الاول قبـل الميلاد) فى وصفه للمنتجات الاسبانية المصدرة الى روما ، لا يذكر اسم السكر بينها . كذلـك القديس ايزيدورو الاشبيلي (ت ٦٢٦ م) فى كتابه المعروف باسم أصول الكلمات Etimologias لا يذكر اسم السكر . بل ان موسى بن نصـير بعد فتحه لاسبانيا سنة ٩٥ هـ (٧١٤ م) ، لايذكر اسـم السكر ضمـن المنتجات والغنـائم الاسبانية التى أعدها للخليفة الاموى الوليد بن عبد الملك . (٧٧)

ولا شك أن صمت المصادر القديمة عـن ذكر اسم هذا النبات الهام ، حتى بداية عصـر الفتوحات العربية ، يبين أصالة الدور الاسلامى بعد ذلك فى زراعة قصب السكر وعصره وتصنيعه ثم تصديره الى العالـم الخارجي . ويفهم مـن كتابات المؤرخـين الاندلسيين المتقدمين امثـال الرازى وعريب بن سعد ، أن محصول قصب السكر كان كبـيرا فى الاندلس فى القرن الرابـع الهجرى ، وأن من أهم مراكز انتـاجه وتصنيعه البيره (غرناطة) ، ومالقة ، والمنكب ، وجليانه، وشمخاله ثم اشبيلية ولا سيما فى جنوبها الشرقى عند جنة المصلى . (٧٨)

واستمر انتـاج السـكر فى الاندلس حتى سقوط الحكم الاسلامى بها سنة ١٤٩٢ م لدرجة أن الاسبان سمحوا لعدد من الموسكيين (المسلمين المعاهدين) المشتغلين بزراعة السكر ، بالبقاء فى اسبانيا ، ولكنهم رفضوا مما ترتب على رحيلهم تضاؤل كمية انتاجه . (٧٩)

أما فى المشرق الاسلامى ، فأول ذكر لزراعة قصب السكر وتكريره كان فى اقليم خوزسـتان (الاهواز) فى القـرن الثانـى للهجـرة ، وأن محصوله كان علـى درجة عاليـة من الكثافـة

---

(٧٧) انظر (تراث الاسلام جـ ١ ص ٣٠٦ وكذلك : (Marceira : La Cana de Azucar, pp. 6 - 12)

(٧٨) الحميرى : الروض المعطار ص ٢١ ، ٢٤ ، ياقوت : معجم البلدان جـ ٣ ص ١٣٠ .

(٧٩) (Imamuddin : Some Aspects of the Socio-Economic and Cultural Mistory of Spain (711-1492) p. 88-89.

والجودة ولا سيما فى مدينــة أصبهان . (٨٠)اما فى مصر ، فان قصب السكر كان ولا يزال مــن المحاصيل الزراعية الهامــة ولا سيما فى اراضىالوجه القبلى . ونسمع عن اول زراعته بهــا من بعض أوراق البردى التى يرجع تاريخها الــىالقرن الثالث الهجرى . وقد توسع المصريــون فى زراعته لشــدة الطلب عليــه . وقــد ذكــرالادريسى فى أواخر العصر الفاطمى أن زراعته كانت منتشرة على جانبى النيل من الصعيد حتىمصب النهــر شــمالا (٨١) . بــل ويذهــب القلقشندى الى أن شهرة سكر مصر كانت تفوقشهرة سكر الاهواز فى العالم الاسلامى . (٨٢) وكانت مراكز صناعته تعرف بالمعاصر والمطــابخوالمسابك ، وقــد انتشرت فى مختلــف المــدن المصرية ولا سيما فى الاماكن القريبة من زراعته،نذكر منها : الفسطاط ، والمنيــا ، والفيــوم ، والبلينا ، واسيوط ، ثم قفط التى كان فيهــاوحدها ، فى القرن الثامــن الهجرى ، اربعــون مسبكا للسكر ، وست معاصر للقصب ، واصبحالسكر الجيد ينسب اليهــا ويســمى قفطى . (٨٣)

هذا ، وتطنب المصادر المعاصرة فى وصفكميات السكر الضخمة التي كان حــكام مصــر يستهلكونها فى عمــل الحلــوى التى توزع عــلىالناس فى الاعياد والمواسم . اما فى العــراق ، فيذكر الثعالبى أن قصب السكر كان ينتج بوفرةفيه ، ولا سيما حــول البصــرة وفى سنجار . (٨٤)

وبعــد ، فانــه يمكننا أن نختم الكلام عنهذه الصنعة الحلوة بعبارة حلوة كذلك أوردهــا المستشرق كوك عند قولــه : « ولهذا يمكن أنيقال بحق أن تراث الاسلام ، من وراء كوبا فى عهد كل من باتيستا وكاسترو ، لان العرب كانلهم نقطة الانطلاق فى زراعــة قصب السكر » . (٨٥)

رابعا : صناعة الورق :

صناعة الوراقة ــ على قول ابن خلدون ــمن توابع العمران واتساع نطاق الدولــة حيث كثرت التآليــف العلميــة والدواوين ، وحرصالناس على تناقلها فى الافاق ، فانتسخت وجلدت وجــاءت صناعــة الوراقين المعانين للانتســاخوالتصحيح والتجليــد وســائر الامــور الكتبية والدواوين . يكتبون فى الرقوق ، وفى القراطيسأو الطوامير التى تصنع من البردى ، وكلها كانت أدوات رفه (ترف) نادرة الوجود وغالية الثمنثم طما بحر التآليف والتدوين وكثــر ترســيل

(٨٠) أبودلف الخزرجي : الرسالة الثانية ص ٤٢ نشر بطرس بولغاكوف وانس خالدون ، (دار النشــر للآداب الشرقيه ، موسكو ١٩٦٠) .

(٨١) راشد البراوى : المرجع السابق ص ٧٠ .

(٨٢) صبح الاعشى جـ ١ ص ٢٧٢ .

(٨٣) المقريزى . الخطط جـ ١ ص ٢٣٢ ، حلمى سالم : المرجع السابق ص ٧١ ــ ٧٢ .

(٨٤) عبد العزيز الدورى : المرجع السابق ص ٧٠ .

(٨٥) تراث الاسلام جـ ١ ص ٣١١ .

السلطان وصكوكه ، وضاقت الرقوق الجلدية والقراطيس البردية عن ذلك ، فأشار الفضل بن يحيى البرمكى على الخليفة هارون الرشيد بصناعة الكاغد (أي الورق) ، لمواجهة هذا الاستهلاك المتزايد ، وهذا الشغف بالعلم والكتب (٨٦) وهكذا انشىء اول مصنع للورق فى بغداد سنة ١٧٨ هـ / ٧٩٤ م .

ومن المعروف ان هذه الصناعة فى الاصل نقلت من الصين الى سمرقند (٨٧) ، وعندما احتل العرب هذه المدينة على يد قتيبة بن مسلم سنة ٩٤ هـ / ٧١٣ م ، عملوا على تطوير هذه الصناعة وتنقيتها من الشوائب بحيث صارت سمرقند أكبر مركز لصناعة الكاغد أو الورق ، ومنها انتقل الى بغداد ثم انتشر فى جميع البلاد الاسلامية لرخصه ونعومته وسهولة استعماله ، بينما اخذ الرق الجلدى والبردى المصرى فى الاختفاء .

ولا شك أن صناعة الورق وانتشاره بين المسلمين منذ القرن الثالث الهجرى أو التاسع الميلادى ، يعتبر حدثا حضاريا كبيرا سبقوا به أوروبا قرونا عديدة ، اذ أنه من المعروف أن أقدم المصانع التى انشئت لصناعة الورق فى كل من فرنسا وايطاليا والمانيا ، ترجع الى أواخر القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادى . أما فى انجلترا فجاءت بعد ذلك التاريخ . (٨٨)

والى جانب سمرقند التى ظلت وقتا طويلا المدينة الممتازة للورق الجيد ، ظهر الورق البغدادى كما رأينا ، ثم الورق الشامى الذى كان يصنع فى دمشق وحماة وطرابلس ثم فى طبرية بفلسطين ثم ظهر الورق المصرى وان كان يأتى فى مرتبة عالية من حيث الجودة والقطع . (٨٩)

أما فى الاندلس ، فانه من المحتمل أن تكون صناعة الورق قد وجدت بها خلال العصر الاموى ، وان كان أول ذكر لهذه الصناعة أورده الادريسى فى القرن السادس الهجرى عند كلامه على مدينة شاطبة Jatiba فى شرق الاندلس اذ يقول : « ويعمل بمدينة شاطبة بالاندلس من الكاغد ما لا يوجد له نظير بمعمور الارض ، وانه يعم المشارق والمغارب . » (٩٠)

كذلك قامت صناعة الورق فى مدينة بلنسية Valencia الواقعة فى شمال شاطبة على البحر المتوسط . ويبدو من المخطوطات المحفوظة فى المكتبات الاسبانية أن ورقها مصنوع من القطن والكتان وكذلك من الياف نبات الشهدانج . (٩١)

---

(٨٦) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٢١ – ٤٢٢ .

(٨٧) تقع سمرقند فى بلاد ماوراء النهر (جيحون) وهي حاليا مدينة فى الجمهورية الاوزبكية السوفياتية . وكانت قاعدة للعاهل المغولى تيمورلنك وفيها قبرة .

(٨٨) من مقال نشره المرحوم عثمان الكعاك فى مجلة المباحث التونسية عدد ٢٥ .

(٨٩) القلقشندى : صبح الاعشى جـ ٢ ص ٤٨٥ – ٤٨٧ .

(٩٠) الادريسى : نزهة المشتاق ، طبعة دوزى ودى خوية ص ١٩٢ .

(٩١) انظر (Carreras : Historia de Jetiva, I, p. 47-48, 1933)

اما فى المغرب ، فقد كانت كل من مدينتى سبتة وفاس فى طليعة مراكز انتاج الورق على عهد الموحدين فى القرن السادس الهجرى .(٩٢)

• • •

خامسا : صناعة الاسلحة :

استخدم المسلمون جميع انواع الاسلحة المعروفة فى العصر الوسيط . استخدموا السيوف والرماح والنشاب اي السهام ذات الفصول المثلثة ، كما استخدموا أقواس اليد والرجل ، واقواس اللولب التى تشد بواسطة لولب ، واقواس الركاب التى تشد من ركاب الخيل . كذلك استخدموا ما يسمى باللتوت وهى أعمدة ذات رؤوس حديدية مستطيلة ومضرسة ، والدبابيس وهى تشبه اللتوت الا ان رؤوسها مدورة ومضرسة ، والطبر أو الطبرزين وهى الفأس ، والدرق اللمطية لاتقاء ضربات العدو وسهامه ، وهى مغطاة بجلد اللمط وهو حيوان يعيش فى الصحراء . كذلك لبسوا الخوذات أو البيضات الحديدية لحماية رؤوسهم كما لبسوا الجواشن التى تحمى صدورهم ، والدروع المسبلة ذات المغافر الملثمة التى تغطى جميع أجزاء الجسم .

هذا ، وكان الحصان يعتبر سلاحا هاما من أسلحة الجيش ، ولذا اهتموا بتربيته واعداده وتدريبه ، كما اهتموا بسلامته وتغطية جسمه بدروع فولاذية أو جلدية تسمى التجافيف . ويشير العذرى على سبيل المثال الى أن ساحل تدمير (مرسيه) بشرق الاندلس ، كان مركزا لتربية الخيل حتى انه كان يخرج ألف فرس من كل ألوان الخيل فى كل عام . (٩٣)

كذلك استخدم المسلمون اسلحة الحصار الثقيلة مثل المنجنيقات المدمرة للحصون والدبابات والكباش لنقب الحوائط والاسوار .

كل هذه الاسلحة صنعها المسلمون فى بلادهم الممتدة شرقا وغربا ، معتمدين فى ذلك على ما لديهم من مواد خام وايدى صناعية ماهرة . وقد امدتنا الكتب الجغرافية والمعاجم اللغوية ، بمادة غزيرة عن المعادن المختلفة ولاسيما مناجم الحديد التى كانت منتشرة فى فرغانة ، وكابل ، وكرمان ، واذربيجان ، وارمينية ، ولبنان والشام ، وصقلية ، والمغرب والاندلس . هذا الى جانب الحديد المستورد من الهند وسيلان وروسيا وبيزنطة .

وعلى اساس هذه الخامات الحديدية ، قامت صناعة الاسلحة التى اشتهرت باسم أماكن صنعها فى العالم الاسلامى مثل : السيوف الفارسية ، والسيوف اليمنية ، والسيوف الشامية والمشرفية والدمشقية ،، والسيوف الحنيفية التى كانت تصنع فى الحجر عاصمة بنى حنيفة فى اليمامة . ومثل الرماح الخطية التى كانت تصنع فى الخط بين البحرين وعمان على

---

(٩٢) عبد العزيز بن عبد الله : المرجع السابق ج ٢ ص ٨١ ، محمد المنونى : المرجع السابق ص ٢٥٦ .

(٩٣) العذرى : ترصيع الاخبار ص ٢ نشر عبد العزيز الاهوانى .

الخليج العربـي . كذلـك كان الفولاذ الاندلسى مشهورا بجودته فى انحاء العالم ، ومن اهم مراكز صناعته : طليطلة ، وغرناطة واشبيلية ومرسية والمرية ، ، حيث كانت تصنع السيوف والدروع والخوذات وغيرها من الالات الحربية .

ولقد اشتهرت مدينة سبتة بأسلحة الرمى حتى صارت بعض الاسر تتوارث صناعتها هناك. كذلك اشتهرت مدينة فاس فى المغرب بصناعة السـيوف والسكاكين معتمدة فى ذلـك عـلى الحديد المجلوب من مناجم بنى سعيد المجاورة .

والى جانب هـذه الاسـلحة التقليدية ، توصل المسلمون الى اختراع اسلحة متطورة ، مثال ذلك أنهم صنعوا قدورا خزفية فى حجـم الرمانة محشوة بالجـير والنشادر والبـول ، واطلقوا عليها اسم القدور الكفيات ، لانها تلقى على العدو باليد أو الكف مثل القنابل اليدوية ، فاذا اصطكت بجسم العدو المـدرع بالحديد ، انكسرت وخرجت رائحتها فى خياشيمه وسببت له اختناقا . (٩٤)

كذلـك استخدم المسلمون قدورا اخرى وهى قوارير النفط أو نيم النفط التى تحتوى على مادة حارقة أساسها النفـط ، فاذا القيت على هدف من الاهداف اشعلت النار فيه . وهذا السلاح وجد عند البيزنطيين من قبـل واطلقوا عليه اسم النار الاغريقية .

ولهذا وجه المسلمون عنايتهم نحو استغلال آبار النفط التى فى بلادهم ، والتى كانـت تكثر فى ايران والعراق وصقلية . فيحدثنا الرحـالة أبو دلف الخزرجي (القرن الرابع الهجرى) عن عيون النفط التى فى باكويه من اعمال شروان فى اقليم طبرستان ، وكيف أن قبالة (ضمان) كل عين منها بلغ الف درهم فى اليوم . (٩٥) كذلك يصف لنا ابن الشباط التونسى (القرن السابع الهجرى) طريقة استخراج زيت النفط من الابار القريبة من سرقوسة Syracuse على الساحل الشرقى لجزيرة صقلية ، وكيف أن الرجل الذى ينزل فى البئر كان عليه أن يغطى راسه ويسـد مسام أنفه والا هلك لساعته . (٩٦)

وفى أواخر القرن السابع الهجرى (١٣م) توصل مسلمو المغرب والاندلس الى اكتشاف خاصية اخرى للنفط كمادة هادمة متفجرة اذا اختلطت بمـلح البارود أو النشادر ، وحصـى الحديد فى درجة حرارة عالية . وهذا الاكتشاف ادى الى ظهور المدافع والاسلحة النارية . وفى هذا الصدد يروى ابن خلدون أن سلطان المغرب يعقوب المرينى عندما هاجـم مدينة سجلماسة (تافيلالت الحالية فى الجنوب) سـنة ٦٧٢ هـ (١٢٧٢م) نصب عليها هندام (آلة) النفـط

---

(٩٤) النويرى السكندرى : كتاب الالمام لما جرت به الاحكام المقضية فى وقعة الاسكندرية ورقة ٢٠٦ مخطوط دار الكتب المصرية .

(٩٥) أبو دلف الخزرجى : الرسالة الثانية ص ١٢ .

(٩٦) ابن الشباط : وصف الاندلس ص ١٨٥ نشر احمد مختار العبادى .

القاذف بحصى الحديد ينبعث من خزانة أمــام النار الموقدة فى البارود بطبيعة غريبة ترد الافعال الى قدرة باريها . (٩٧)

كذلك استخدم سلطان غرناطة اسماعيل بن الاحمر هذا السلاح الجديد فى حصــار مدينة اشكر Huescar فى جنوب الاندلس . وفى ذلك يقول الوزير الفرناطى لسان الدين بن الخطيب : « وفى سنة ٧٢٤ هـ (١٣٢٤ م) نازل الســلطان بلدة اشكر ، ونشر عليها الحرب ، ورمى بالآلة العظمى المتخذة بالنفط ، كــرة محماة ، طاقــة البرج المنيع ، فعاثت عياث الصواعق السماوية ، ونزل أهلها قسرا على حكمــه ، وفى ذلك يقول شيخنا ابن هذيل : ــ

وظنوا بأن الرعد والصعق فى الســما	فحاق بهم من دونها الصعق والرعد
غرائب اشكال سما هرمس(٩٨) بهــا	مهندمــة تأتــي الجبــال فتنهــد
الا انها الدنيــا تريك عجــائبــــا	ومافى القوى منها فلابد أن يبدو(٩٩)

ومن الطريف أن المصادر الاسبانية المعاصرة فى وصفها لاحداث هذه الحرب ، أشارت الــى هذا السلاح الجــديد . ففى حوليــات ثوريتا الاســـبانية ، نجد العبارة التى تقول ما معناه :

« وانتشرت الاشاعات أن ملك غرناطــة يمتلك سلاحا جديدا مبيدا » . (١٠٠)

واضح من النصوص السابقة ومن تواريخ أحداثها ، ان مسلمى المغرب والاندلس توصلوا الى استخدام الاسلحة النارية قبل ظهورها فى أوربا لاول مرة فى موقعه كريسى Creasy ســـنة ١٣٣٤ م ، فى حرب المائة عام بين انجلترا وفرنسا ، والتى انتصرت فيها انجلترا بســـبب توصلها الى هذا الاختراع . كذلك نلاحظ أن المسلمين استعملوا كلمة « النفط » بمعنى النــار الاغريقية الحارقة ، كما استعملوها أيضا بمعنى المدفع المدمر الهادم الذى يحدث فرقعة مثــل الصواعق الســماوية . ولا يزال يوجد فى المغرب وفى مدينة العرائش بالذات ، مدافع أثرية يرجع تاريخهــا الى بدايــة العصر الحــديث فى عصر السعديين (القرن العاشر الهجرى) قد نقش عليها ما يفيد ذلك : « أمر بصنع هــذا النفط الســعيد ، السلطان كذا ...... » (١٠١)

• • •

---

(٩٧) ابن خلدون : العبر جـ ٧ ص ١٨٨ .

(٩٨) هرمس Hermes الاسم اليوناني للاله الرومانى Mercure اله الفصاحة والتجارة والسرقة ، ولذا اطلق اسمه على معدن الزئبق Mercure الذى لايعرف كيف يمسك . ويرى ابن خلدون فى مقدمته ص ٤١٢ ان هرميس هو اول من ابتكر صناعة الحياكة او الخياطة وانه هو نفسه النبى ادريس عليه السلام اقدم الانبياء . وسواء أكان هرمس مثل الزئبق او مثل الخياط الماهر ، فالتشبيه هنا يرمز لغرابة الاختراع .

(٩٩) ابن الخطيب : اللمحة البدرية ص ٧٢ .

(١٠٠) انظر : J. Zurita : Anales , II p. 31.

(١٠١) راجع ما كتبناه فى هذا الموضوع فى : Hespéris, 1959, 3 - 4 Trimestres

سوق المدينة :

لا شك أن سوق المدينة ، هي مرآة حياتهاالاقتصادية ، وعنوان نشاطها التجارىوالصناعى بل والاجتماعى أيضا . وقد تشابهت الاسواقالاسلامية فى مظهرها العام تقريبا ، فأغلبها مسقوف كى لا تتعرض لعوامل الطبيعة ،والبعضالآخر مكشوف . وكان لاهل الصنائع والحرف محلات فيها ، ولكل صنعة او سلعة أو تجارة،سوق مفردة خاصة بها . وقد أشار اليعقوبى (ت ٢٨٢ هـ) الى هذه الظاهرة فى وصفهللسوقالعظمى ببغداد وهى الكرخ التى تقع فى الجانب الغربى منها ، يقول « ولكل تجارة شوارعوحوانيت معلومة ، ولا يختلط قوم بقوموولاتجارة بتجارة ، ولا يباع صنف مع غير صنفه ،ولايختلطاصحاب المهن من سائر الصناعات بغيرهم ، فكل أهل تجارة منفردون بتجارتهم ، وكل أهل مهنةمعتزلون عن غير طبقتهم .» (١٠٢)

كذلك اعطانا المقريزى (ت ٨٤٥ هـ) فىخططه ، وصفا تفصيليا ضافيا لقصبة القاهرة وهي أسواقها التى تمتد الى مالا نهاية ،وكلها مصنفة الى أسواق خاصة بكل سلعة او صنعة او تجارة على حدة ، لدرجة أنها سميتباسم هذه السلع فى كثير من الاحيان .

ولا يتسع المجال هنا لحصر جميع السلعالمعروضة فى الاسواق ، ولكن نكتفى بذكر بعضها مثل سوق البزازين المكتظة بتجار الاقمشةومنيتصل بهم من أصحاب الحرف مثل النكاجين والحلاجين والصباغين والخياطين والكوائين ،وكلمن لهم علاقة بصناعة المنسوجات . ومثل سوق الوراقين أو الكتبيين الذى تباع فيها الكتب . وقدذكر اليعقوبى أنها على ايامه فى بغداد كانت تحتوى على مائة مكتبة . ومثل سوق السلاححيث تباع القسى والسهام والدروع وغنائم الحرب احيانا . وهناك سوق الكفتيين الذىاشتهر بصناعة قطع النحاس المكفت ، وهى الاوعية النحاسية الجميلة المطعمة بالذهبوالفضة كالاباريق والمباخر والصوانى . وسوق النجارين حيث تباع المحفورات الخشبية ومناشهرها المشربيات . ومثل سوق الحلاويين فى القاهرة التى كان يباع فيها السكر والعسل ،والحلوى المصنعة منهما ، ومنها الحلوى الملونة التى تصنع فى هيئة بنات (عرايس المولد)أو فرسان او فى هيئة حيوان كالحصان والاسد والقط .(١٠٣)

ولقد تميزت السوق الاسلامية بنوع منالمنشئات التي تعرف باسم القياسر ومفردها قيسارية ، وتباع فيها المنتجات الصناعية وسلعالترف وغير ذلك . ولا يزال يوجد فى مدينة غرناطة قيسارية Caesaria من هذا النوع .كذلك تميزت بعض الاسواق الاسلامية باقامة المسجلات الشعرية والادبية فيها على عادةاسواق العرب القديمة ، مثال ذلك سوق المربد فى البصرة التى كان يؤمها كبار الشعراءامثال الفرزدق وجرير فى القرن الثانى الهجرى .

---

(١٠٢) اليعقوبى : كتاب البلدان ص ٢٣٩ .

(١٠٣) المقريزى : الخطط جـ ٢ ص ٩٩ — ١٠٠ ، جاستون فييت : القاهرة مدينة الفن والتجارة ترجمة : مصطفى العبادى ، ص ١٦٢ .

واستمرت حتى القرن السابع الهجرى . وقدعملت العراق حديثا على احيائها من جديد باقامة المهرجانات الشعرية بالبصرة من بابربط الماضى بالحاضر .

كذلك تميزت السوق الاسلامية ، بوجودنوع من التآزر والتماسك بين أفراد أصنافها وطبقاتها كما لو كانوا جسما واحدا أو مجتمعاقائما بذاته . وقد وصف الحسن الوزان المغربى هذه الظاهرة عندما زار سوق القاهرة بقوله :« واذا ما حدث وانتج أحد الصناع عملا جميلا ماهرا لم ير مثيل له من قبل ، كان يرتدىرداء من الحرير ، ويطاف به بين الحوانيت ، يصحبه الموسيقيون فيما هو اشبه بموكبالنصر ، ويعطيه كل شخص بعض المال . ولقد رايت فى القاهرة احد هذه المواكب التشريفيةلرجل صنع سلسلة لبرغوث احتفظ به مقيدا على قطعة من الورق . كما رايت احد أعمالالقوة العظيمة قام بها احد السقائين الذين يسيرون فى الشوارع حاملين قربا من الجلدتتدلى فى اعناقهم . فقد تراهن مع شخص آخر ان يحمل قربة عجل مملوءة بالماء تشد اليهبسلسلة من الحديد . وفعلا استمر هذا الرجل طيلة سبعة أيام متتابعة من الصباح الى المساءيحمل هذه القربة التي علقت بسلسلة على كتفه العارى ، ففاز بالرهان ، وحاز شرفموكبنصر عظيم تصحبه الموسيقى وجميع السقائين فى القاهرة الذين بلغ عددهم ثلاثة آلافسقاء » . (١٠٤)

ظاهرة عامة أخيرة تميزت بها السوقالاسلامية ، وهى وجودها بالقرب من المسجد الجامع الذى يعتبر القلب النابض للحياةالاقتصادية فى المدينة الاسلامية .

الرقابة على الاسواق :

كانت الرقابة على السوق منذ أيامالخليفة عمر بن الخطاب فى يد موظف خاص يدعى العامل على السوق . وكان من واجباتهمراقبة الاوزان والمكاييل ، والتحكيم فىالخلافات التي تنشأ بين أصحاب المهن ، وجمع ضريبةالاسواق أحيانا . ويمكن اعتبار هذه الوظيفة أصل وظيفة المحتسب التى ذكرت فى التاريخالاسلامى لاول مرة فى عهد يزيد بن هبيرة عامل مدينة واسط (حوالى ١٠٣ هـ) حيث كانمهدى بن عبد الرحمن ثم اياس بن معاوية ، محتسبين فى واسط ، ثم كان عاصم الاحوالعلى الحسبة فى الكوفة ، ثم اكتسبت الحسبة أهمية كبيرة بعد ذلك فى العصر العباسى وفى بقيةانحاء العالم الاسلامى .(١٠٥)

وهكذا نرى ان نظام الحسبة يعد من اوائلالنظم الاسلامية ظهورا ، لهذا كانت له صفة دينية فى أساسه الاول ويقوم على تنفيذ النصيحةالتي وردت فى القرآن : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر». فوظيفة المحتسب اذن ، هي الامر والنهيوتغيير

---

(١٠٤) جاستون فييت : المرجع السابق ص ١٦٨ ــ ١٦٩ .

(١٠٥) صالح احمد العلى : التنظيمات الاجتماعية الاقتصادية فى البصرة فى القرن الاول الهجرى ص ٢٦٨ .

المنكر فى المشاكل اليومية الواضحة التي لانزاع فيها والتي لا تحتاج الى حلف يمين أو سماع شهود او اقامة حدود ، فهذه كلها من اختصاص القاضى ولا دخل للمحتسب فيها ، أما التعزيزات أو الاحكام التاديبية السريعة فهي من اختصاص المحتسب .

لهذا كانت وظيفة المحتسب تتولى الاشراف على العمال والتجار والصناع وكل من يصح ان يخدع عملاءه بأى صفة كانت مما يؤدى الى الاضرار بالجماعة الاسلامية . فالمحتسب هو المنظم الحقيقي للحياة الاقتصادية فى المدينة .

ومن القضايا التي ينظر فيها المحتسب :

اولا : منكرات الاسواق : مثل بيع الخمور وسائر المحرمات ونقص المقياس وتطفيف الميزان والمبيعات المغشوشة الى غير ذلك من المعاملات الجارية فى الاسواق . ويفهم من كلام المؤرخين ان اسعار المبيعات كانت محددة ، وتوضع عليها أوراق بسعر كل سلعة بأمر من المحتسب .

ثانيا : الاشراف على الآداب العامة :كان المحتسب يعتبر مشرفا على اخلاق المجتمع ومن ثم فان من واجباته ان يراعى اقامة الصلوات فى أوقاتها ، وهو مسؤول عن نظافة المساجد ومراقبة ما يقوله الخطباء والوعاظ هذا الى جانب اشرافه على المعاهد التعليمية وعلى الحمامات وعلى الآداب العامة فى الازقة والطرقات .

وولاية الحسبة كان يطلق عليها فى الاندلس فى بادىء الامر اسم ولاية السوق او احكام السوق ، وكان متوليها يدعى صاحب السوق التى انتقلت الى الاسبانية Zabazoqoque اما لفظ المحتسب الذى شاع فى المشرق ، فقد انتقل الى الاندلس والمغرب فى فترة متأخرة يمكن تقديرها بأواخر القرن السادس الهجرى ثم انتقل بدوره الى اسبانيا المسيحية تحت اسم almotacen أو almotasaf .

هذا ، وقد تكلم الماوردى فى كتابه الاحكام السلطانية ، والمقريزى فى كتابه اغاثة الامة بكشف الغمة ، عن ولاية الحسبة فى المشرق ، وهى لا تختلف عنها فى المغرب والاندلس ، الا أن ولاية الحسبة فى المغرب والاندلس كانت أكثر تحديدا منها فى المشرق ، كما كانت تقوم على الضروريات التي تقتضيها الحاجة الحقيقية فى تلك البلاد بحيث يمكن ان يقال ان نظام الحسبة فى المغرب والاندلس قد استمر بدون انقطاع طوال العصر الوسيط . ولعل احسن دليل على اهمية المحتسب فى الاندلس من الناحية العملية ، أن ملوك اسبانيا المسيحيين ، كانوا كلما استردوا من المسلمين اقليما ، ابقوا فيه المحتسب ،ولهذا نجد لفظ المحتسب يدخل فى اللغة الاسبانية كما رأينا ويطلق على الوالى المكلف بضبط الموازين والمكاييل . اما فى المغرب ، فالدليل على اهمية وظيفة

المحتسب وشـدة الحاجة اليها ، انها مازالت باقية مستمرة الى اليوم فى المـدن المغربية ، بينما زالت من المشرق .

ويلاحظ ان اختصاصات المحتسب حاليـا فى المغرب لا تختلف كثيرا عما كانت عليـه فى العصر الوسـيط . (١٠٦)

كلمة ختاميـة :

نرى مما تقدم أن المدينة الاسلامية هـي أساس التمدن الاسلامي لان الاسـلام دين مدنى، نزل الجزء التوحيدى منه فى مدينة مكة المكرمة التى كانت من قديم مركزا دينيا مقدسـا ، كما كانت مركزا تجاريا واقتصاديا هاما ، ثم نـزل الجزء التشريعى منـه فى بيئة حضرية أخرى ، وهي يثرب التي سميت منذ ذلك الوقت بالمدينة المنورة للدلالة على انها مقـر النبى (صلعم) بعد هجرته ، وللدلالة أيضا على أنهـا مركز حضارى .

ومع حركة الفتوحات العربية ، اسـتمر انشاء المـدن والمراكز العمرانية الاسلاميـة فى المشرق والمغرب ، لتكون مراكز اشعاع حضارى، وهو أمـر طبيعى ، لان البناء والعمـران مـن مستلزمات التحضر ، ولان كل حضارة لا تنحصر فى الوطن فى الذى نشـات فيـه ، بل لابد لهـا من اختراق حـدود هذا الوطن والانتشار فيما حولها كى تتواصـل وتتفاعـل مع حضـارات الشعوب الاخرى .

فالحضارة الاسـلامية اذن ، لم تنشأ من فراغ ، وانما سـبقتها حضارات هي مصادرها التي اثرت فيها ، اذ أن الحضارات أخذ وعطاء وتأثير وتأثر وتداخـل وتفاعل وتبادل وترابط بين القديم والجديد ، ايمانا بسنة التطور .

ولقد حاولنا ان نبين ـ بشكل سريع ـ مدى أهمية المـدن فى نشـأة هذه الحضارات بمظاهرها المختلفة ، وقلنا أن المـدن تختلف عن القرى فى أساسها ووظائفها وطبيعة سكانها . فأهل المدن يشتغلون بحرف غير زراعية مثـل التجارة وما يتبعها من أعمال النقل والصيرفة ، كما يشتغلون بالصناعـة وحرفها المختلفـة ، وبالادارة والثقافة والخدمات العامة . وقد قصرت كلامى فى هذا المقال على جانب واحد من جوانب الحياة الاقتصادية فى المدينة الاسلامية ، وهـى الصناعة ، وأربابها ، والوانها ، واسـواقها ، والمشرفون عليها ، وأوجـه نشـاط عمالها فى خضم الحياة المدنيـة سـواء أكانت دينيـة أو حربية ، راجيا أن تسـمح لى الظروف لاتمـام جوانب هذا الموضوع الاقتصادى الهام فى فرصة أخرى ان شاء الله .

---

(١٠٦) ليفى بروفنسال : المرجع السابق ص ، انظر كذلك آخر عمل علمى صدر حول هذا الموضوع
(Pedro Chalmeta : El Senor del Zoco en Espana, Madrid 1973

محمد توفيق بليع

المسجد والحياة في المدينة الاسلامية

مدخل :

فى دراسة سابقة لنا عن « المسجد فى الاسلام » (*) انتهينا الى ان هناك نوعين من المساجد هما المساجد العادية أو غير الجامعة والمساجد الجامعة ، وذكرنا أن النوع الاول بدأ ظهوره بعد الهجرة الكبرى عندما اراد الرسول الكريم (صلعم) أن يسهل على القبائل العربية النازلة في أماكن بعيدة عن مركز الدولة الاسلامية فى المدينة المنورة اقامة الصلاة فصرح لها ببناء مثل هذه المساجد الخاصة الصغيرة من مضاربها ، ولكن كان على مسلمى هذه القبائل الالتزام بالشخوص الى العاصمة لاداء فريضة « الجمعة » بالمسجد النبوى مع الجماعة . وتأسيا بما سنه الرسول (صلعم) حرص الخليفة الراشد الثانى ، عمر بن الخطاب على أن يأمر ولاته فى الامصار المفتوحة أن يتخذوا مسجدا واحد للجماعة ، مع الاذن للقبائل ببناء مساجد اخرى خاصة فى احيائها وخططها بالمدن المختلفة ، فاذا كان يوم الجمعة انضموا الى الجماعة لاداء الصلاة فى المسجد الجامع ، وقد ظل المسلمون متمسكين بهذا الالتزام فى العصور التالية ، ويحدثنا الرحالة المغربى المعروف ابن بطوطة أنه عندما زار الهند

---

* نشرت فى العدد الممتاز الذى اصدرته مجلة عالم الفكر عن « التجربة الاسلامية » . المجلد العاشر العدد الثانى .

فى النصف الأول من القرن الثامن الهجرى نـزل حاضرة الدولة « هلى » والتحق بخدمة سلطانها محمد شاه الذى ولاه القضاء ، ثم ندبه للاشراف على بناء ضريح لاحد سلاطينها السابقين ، فكـان أول ما قام به ابن بطوطة خلال عمله الجديد ، بناء دار له ومسجد خاص بجوارها يؤدى فيه الصلاة لعدم توافر مسجد جامـع (١) . ونلاحظ ان استعانة ملك الهند بالرحالة والعالم المغربى باسناد القضاء اليه يمثل عادة مـن التقاليد الشائعـة والمعروفة فى عالم الاسلام ، فكانت الحدود السياسية فواصل وهمية لاتحـول دون اختلاط واندمـاج المسلمين مع بعضهم البعض ولا تمنع العلماء والفقهاء من شغل الوظائف والعمل في غير أوطانهم الاصلية مما يثبت الوحدة ويؤكد الرابطة بين اقطاره ودوله المختلفة . وتحدثنا المصادر التاريخية انه فى سنة ٧٠٧ هـ قدم بغداد رسول السلطان المغولى يحمل أمرا الى واليها بارسال كل من الشيخـين شهاب الدين السهروردى ، وجمال الدين العاقولى الى القصر السلطانى للاستفادة بهما وبعلمهما . وكان هذ الاخير اشهر فقهاء الشافعية فى بغداد ، وسبق له تولى الحسبة والفتيا ، كما عمل قاضيا للقضاة وشغل منصب كبير اساتذة الفقـة الشافعـى فى المدرسة المستنصرية المشهورة ببغداد عندما زارها السلطان غازان سنة ٦٩٦ هـ (٢) ونعرف كذلك ان العالم الفقيه التونسى ابن خلدون ، قـد ولاه السلطان المملوكى برقـوق قضاء المالكية بالقاهرة عندما قدم الى مصر ، وظل يشغل هـذا المنصب الكبير حتى وفاته بها سنة ٨٠٨ هـ .

ولا شك أن بعضا من تلك المساجد الخاصة كمسجد ابن بطوطة الذى اشرنا اليه فيما سبق ، قد لعبـت دورا فى الحياة الاجتماعية والدينيـة والعملية ، ولا نستبعد أن يكون الرحالة المغربـى قد اتخذ فى مسجده الخاص مجلسا للتدريس وتعليم أهل المنطقة التى عمل بها بالهند مبادىء الاسلام وتعاليمه بجانب مهمته كبيت للعبادة ، ومن قبله اتخذ العالم الفقيه والنحوى المشهور أبوزكريا يحيى الفراء المتوفى سنة ٢٠٧ هـ مجلسه العلمى فى مسجده الخاص الذى بناه هو الاخر بجوار منزله في بغداد ، ويروى أنه ظل ست عشرة سنة يملى على طلابـه كتابه المشهور « الحدود » وقد عرف عنه أنه كان يتفلسف (٣) من تأليفاته ومصنفاته ، أى يتبع فى أسلوبه وكلامه ألفاظ الفلاسفة فيحتاج طلابه الى وقت اطـول وجلسات عمليـة اكثـر لاستيعاب دروسه .

فاذا انتقلنا الى القسم الاخر من المساجد ، الجامعة ، رأيناأنها كانت فى البلد الواحد ، قليلـة العدد كبيرة المساحة كماتميزت بتخطيطها وعناصرها المعمارية ، وهذا النوع من المساجد هو الذى قام بالدور الاساسى وتحمل العبء الاوفى فى مختلف الانشطة التى قـام بها المسلمون ، وقد أدى بحق وجدارة مهمته كاملة فى التطور الحضارى الذى واكب المسيرة التاريخية لعالم الاسلام .

والذى لاخلاف عليه أن مسجد الرسـول (صلعم) بالمدينة هو امام هذه المساجدة الجامعة ، وبالرغم من بساطة بنائه الاول عند تأسيسه ، الا انه لقى من الخلفاء والولاة على امتداد العصور قدرا

---

(١) رحلة ابن بطوطة جـ ٢ ص ٨٩

(٢) رشيد الدين الهمداني ــ جامع التواريخ ــ المجلد الثاني ــ جـ ١ ص ٢٢ ، انظر كذلك : الاستاذ ناجي معروف ــ تاريخ علماء المستنصرية ، جـ ١ ص ص ٢٢٠ ــ ٢٢٤ .

(٣) الفهرست لابن النديم ص ١٠٥

عظيما من الاهتمام والعناية ، فكلما ضاق بالمصلين تناولته يد التعمير بالزيادة والتوسعة التى كان اهمها ، ما قام به الرسول نفسه (صلعم) بعد سبع سنوات تقريبا من بنائه ، شكل (١) ، ثم زيادة عمر بن الخطاب فى سنة ١٧ هـ وبعدها توسعة واصلاحات عثمان بن عفان فى سنة ٢٩ هـ ، وأخيرا اعادة بنائه مع زيادة مساحته في خلافة الوليد بن عبد الملك حيث أدخل صالح بن كيسان ، الذى اشرف على عملية التجديد والبناء « الحجرة الشريفة » اى قبر الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ، فى الجانب الشرقى من بيت الصلاة ، وفى هذا البناء الجديد اقيمت جدران المسجد وأساساتها بالحجارة ، وارتفع السقف الخشبى على أعمدة حجرية خالية من العقود .

ومنذ ذلك التاريخ احتوى المسجد النبوى الشريف بشكله وتخطيطه الجديد على العناصر الرئيسة للمساجد الجامعة ، فشمل بيت الصلاة يتكون من خمسة أساكيب تقطعها ثمانى عشرة بلاطة ، كما أمر عمر بن عبد العزيز ، والي المدينة من قبل الخليفة الوليد ، أن يعمل فى جدار القبلة محرابا مجوفا لاول مرة فى هذا المسجد الجامع .أما الصحن فكانت تحيط به المجنبات الثلاث : الشرقية وبها ثلاثة أروقة ، بينما وجد فى كل من الغربية والشمالية أربعة أروقة .

أما المآذن فقد اقيمت فى اركان المسجد الاربعة وفتح فى جداريه الشرقى والغربى اربعة ابواب ، اثنان من كل جانب ، كما تحددت « المقصورة » في بيت الصلاة بقطع من الخشب الساج ، (شكل (٢))

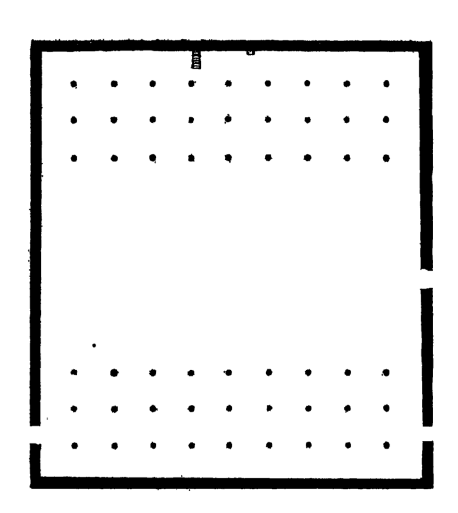
ونلاحظ ان استكمال المسجد النبوي ، رائد وامام المساجد الجامعة فى عالم الاسلام ، للعناصر المعمارية الرئيسة التى ميزت هذا النوع من المساجد الاسلامية ، وهى : بيت الصلاة ، الصحن المجنبات ، لم تستكمل الا فى عهد الوليد بن عبد الملك ، وقد نتساءل هنا ولماذا عصر هذا الخليفة الاموى بالذات ؟

الواقع ان الاجابة على هذا التساؤل ، قد لا تفيد المتتبع لتاريخ المساجد الجامعة وتطور تخطيطها وبنائها فقط ، ولكن هذه الفائدة تمتد لتشمل كل من يتناول التاريخ السياسي والاجتماعى والاقتصادى والعسكرى ، بل التاريخ الحضارى عامة لعصر **هذا الخليفة ، لذلك نجد انه من المفيد فى هذه الدراسة القاء بعض الضوء على هذه الفترة الهامة من تاريخ الدولة الاموية .**

نعرف ان حكم هذا البيت العربى وهذه الاسرة القرشية ، الذى وضع لبنته الاولى هو معاوية بن ابى سفيان سنة ٤١ هـ ، واتخذ له من بلاد الشام مركزا له ، قد ظهر والمعارضة الشديدة تحيط به من كل جانب ، وكانت تمثلها اقوى « الاحزاب » فى ذلك الوقت : الشيعة ، والخوارج ، بالاضافة الى العديد من المشاكل والثورات التى نشبت بعد وفاة مؤسس الدولة معاوية ، فى أجزاء مختلفة من البلاد ، خاصة المناطق الواقعة فى الاطراف . وقد استمرت هذه المعارضة تشتد ويقوى عودها أحيانا وتضعف وتحتويها الدولة وتنجح السلطة المركزية فى دمشق فى القضاء عليها احيانا اخرى ، استمر الامر

---

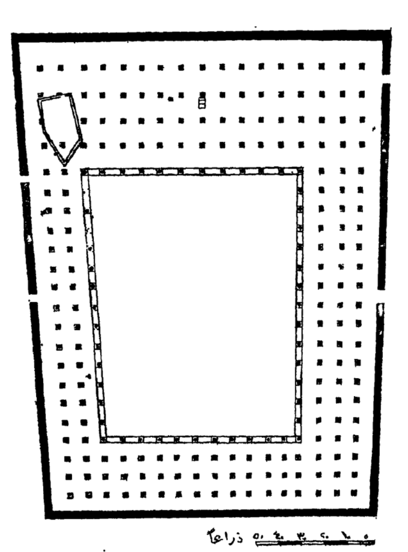
(٤) لزيادة التفاصيل عن تاريخ المسجد النبوى ، انظر : د. احمد فكرى ـ مساجد القاهرة ومدارسها المدخل ـ ص ١٦٧ ـ ١٩٥ ، انظر ايضا كتاب وفاء الوفا للسمهودى جـ ٢ ص ٥١٣ ـ ٥٢٦ .



(شكل ١)

مشروع رسم تخطيطى للمسجد النبوى فى عهد الرسول

(من تصميم د . احمد فكرى)


٠ ١٠ ٢٠ ٣٠ ٤٠ ٥٠ ذراعاً

كذلك حتى جاء عبد الملك بن مروان (٦٥ـ٨٦هـ) ونجح فى وضع نهاية لحركة عبد الله بن الزبير بعد مايقرب من تسع سنوات ظل خلالها ينازع الخلافة سلطانها على الحجاز والعراق ، وبذلك فرضت دمشق مرة أخرى سيادتها الكاملة على هذين القطرين كما تمكن رجالات الخليفة من ملاحقة ثورات الخوارج فى الاطراف الشرقية بصورة خاصة حتى انتظم عقد الدولة وبدأ حكام الشام يشعرون بشىء كبير من الاستقرار والقوة من جديد .

كان من الطبيعي ان يجنى من يخلف عبد الملك ثمار هذه الجهود المضنية فلما تولى خلافة المسلمين ابنه الوليد (٨٦ ـ ٩٦) عمل جاهدا على استغلال هذه الظروف والاحوال الجديدة للدولة العربية ، فانصرف بجهوده الى الجهاد والفتح . وتحدثنا النصوص التاريخية أن الوليد كتب الى الحجاج ابن يوسف ، عامله على العراق ينعى اليه والده ، ويأمره بتسيير الجيوش شرقا للجهاد ونشر الاسلام ، فوجه الحجاج ، محمد بن القاسم الثقفى الى حوض نهر السند ، ففتح « الديبل » أعظم مدن الأعداء ، وكتب القائد المنتصر الى الوالي يستأذنه فى استمرار التقدم شرقا ، فأجابة قائلا ومشجعا : «ان سر فانت أمير على ما افتحته» كما بعث فى نفس الوقت الى قتيبة بن مسلم الباهلى عامله وقائده فى خراسان يحثه على الجهاد والغزو ، ويثير فى نفسه عامل المنافسة مع نده ابن القاسم قائلا : « أيكما سبق الى الصين فهو عامل عليها وعلى صاحبها » . (٥)

وقد تمكن قتيبة بعد جهود شاقة وحروب طويلة ومعارك شديدة من الانتصار على الترك وشعوب بلاد ما وراء النهر وضمهم الى حظيرة الاسلام ، فكان عبور جيوش قتيبة لنهر سيحون حدثا تاريخيا هاما وحاسما باعتباره لا نهر جيحون ، هو الحد الفاصل الطبيعي والسياسي والجنسي بين الايرانيين والترك ، كما كان وصول قواته الى هذه المناطق يمثل أول تحد مباشر من العرب للشعوب المغولية ، ومن الدين الاسلامى للديانة البوذية (٦) .

كذلك نجح محمد بن القاسم ، قائد الخليفة الوليد الآخر الذى اوكل اليه مهمة فتح حوض نهر السند فى نشر الاسلام فى هذه المناطق وتثبيت أقدام الدولة الاسلامية وسلطانها فيها ، فتمت على يديه أول الصلات الوثيقة بين الاسلام وبين الهند البوذية (٧) .

اما فى المغرب الاسلامي ، فنجد قادة الوليد بن عبد الملك العظام ، مثل موسى بن نصير وطارق بن زياد قد تمكنا من فتح المغرب الأقصى وتأكيد سيادة الدولة العربية الاسلامية على هذه الاطراف البعيدة عن السلطة المركزية فى دمشق ، ثم الوثوب عبر «بحر الزقاق» الذى نسب بعد ذلك الى طارق ومازال يعرف الى الآن باسم « مضيق جبل طارق » لجهود هذا القائد العظيم ضد مملكة القوط الغربيين ، وفتح اسبانيا وفرض سلطة الدولة ونشر الاسلام فى الاندلس . وقد استمرت « مملكة غرناطة » بعد ذلك تمثل الوجود الاسلامي فى تلك البلاد الاوروبية حتى

---

(٥) تاريخ اليعقوبى ، ج ٢ ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩ .

(٦) انظر : د. فيليب حتى ـ تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين ـ ج ٢ ص ٦٨ .

(٧) انظر : د. سيدة اسماعيل كاشف ـ الوليد بن عبدالملك ـ ص ١٢٤ وكذلك : يوليوس فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٢١٦

قرب نهاية القرن التاسع الهجرى ، (الخامس عشر الميلادى) . ولشدة حرص الخليفة الوليد على جند الاسلام قبل عبورهم الى الاندلس وخشيته نتائج القتال فى تلك البلاد المجهولة ، وباعتباره المسئول الاول عن سلامة الجيش ، نجده يأمر موسى بن نصير والى المغرب وقائد عام الجيوش الفاتحة الا يغرر بالمسلمين فى بحر شديد الأهوال ، ولا يخوض تلك البلاد الا بالسرايا حتى يختبرها ويتعرف عليها ، واستجاب موسى لنصيحة الخليفة ، فوقع اختياره على أحد كبار قواده ، أبا زرعة طريف بن ملك المعافرى وبعثه على رأس سرية من خمسمائة مقاتل نجحت فى مهمتها الاستكشافية وعادت محملة بالغنائم والاسلاب ، وغدت البقعة التى نزلها جند المسلمين لاول مرة فى بلاد الاندلس تعرف باسم القائد العربي « مدينة طريف » حتى وقتنا الحاضر (٨).

هكذا انصرفت جهود الوليد بن عبد الملك ومن ورائه رجال دولته من الولاة وقادة الجيوش للفتح والجهاد واعلاء كلمة « لا اله الا الله » ونشر الاسلام بأن محمدا رسول الله ، **وقد ساعد الخليفة الأموى على النهوض بهذا العمل الجليل أثر الدين الكبير فى نفوس المجاهدين بطلب احدى الحسنيين : الشهادة او النصر ، هذا بالاضافة الى وفرة الاموال المتدفقة على بيت مال المسلمين ، التى شجعته فى الوقت نفسه على تبنى حركة واسعة ونشطة فى الانشاء والتعمير ، وهو الميدان الثانى الهام الذى ميز عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك الاموى ، فتحدثنا النصوص التاريخية ان عماله فى الامصار بعثوا اليه يعلمونه ان بيوت الأموال قد ضاقت من كثرة اموال الخمس المتدفقة عليها ، فكتب اليهم يامرهم باستغلالها فى بناء المساجد (٩) .**

كما حصل قادة الجيوش على غنائم ضخمة وأموال وفيرة ، فيحدثنا صاحب البيان ، ان حسان بن النعمان الغسانى قائد عبد الملك بن مروان ، قد ادى دوره كاملا فى فتوح المغرب ، وعاد الى دمشق ، وقد تولى الوليد سنة ٨٦ هـ ، محملا بالاثقال من الغنائم والأموال ، فلما مثل فى حضرة الخليفة الجديد قال لمن معه : « ائتونى بقرب الماء ، ففرغ منها من الذهب والفضة والجوهر والياقوت ما استعظمه الوليد » فدعا له الخليفة قائلا : « جزاك الله خيرا ياحسان » (١٠)

أما مغانم وكنوز وسبايا الاندلس التى حصل عليها موسى بن نصير ، فقد أفاضت النصوص بالحديث عن وفرتها وقيمتها الكبيرة حتى اختلطت الحقيقة بالخيال ، ونظرا لضخامتها وكثرتها ، فقد وزع جانبا كبيرا منها على رجالات العرب فى الحواضر التى نزلها أو مر بها على امتداد الطريق فى رحلته الى الشرق فكان نصيب أهل القيروان مثلا : الجوارى الحسان من بنات ملوك الروم والبربر عليهم الحلى والحلل ، ولما مر بالفسطاط فى مصر ، لم يترك فيها فقيها ولا شريفا

---

(٨) انظر : د. السيد عبد العزيز سالم — تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس — ص ٦٩ — ٧٠ .

(٩) حسن المحاضرة للسيوطي ج ٢ ص ٩ .

(١٠) ابن عذارى المراكشى — البيان المغرب ، ج ١ ص ٣٩ ، انظر كذلك ، د. سعد زغلول عبد الحميد ، تاريخ المغرب — ج ١ ص ٢٣٧ .

الا وصله واعطاه ، فلما بلغ العاصمة دمشق ،كان الخليفة الوليد على فراش الموت فدفع اليه بالاموال والـدر والياقوت والتيجان والذهب والفضة بالاضافة الى تلك المائدة الأسطورية (١)

هكذا تدفقت كنوز وأموال وغنائم البلاد المفتوحة على بيت مال المسلمين فى دمشـــق مما ساعد على اعداد الجيوش وتجهيزها فى عهد الوليد بن عبد الملك ، فتضاعفت مساحة الدولة خلال السنوات العشر التى حكم فيها ،واذا رأى بعض الباحثين ان هناك دوافع واسبابا اخرى تقف وراء حركة الفتح والتوسع التى قام بها الوليد غير ماذكرنا ، فان جهوده تظل ــ دون جدال ــ سمة مميزة لهـذا العهد وعملا مميزا وبارزا ليس فى تاريخ هـذا الخليفة فحسـب ولكن فى تاريـخ الفتوحات الاسلامية كلها ، حتى يمكن اعتبار خلافته الفترة التى تمثل بصدق عصر امبراطورية العرب الواسعة بعد أن بسطت دمشق سيادتها على مناطق شاسعة فى الشرق والغرب ، ووصول الاسلام الى شعوب جديدة كالترك والهنود والبربر والاسبان ، كان لها جميعا أثرها الذى لا يمكن انكاره او تجاهله على المسيرة الحضارية لعالم الاسلام (١٢)

على الجانب الآخر، اذا نظرنا الى «**الامامة**» باعتبارها خلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا ــ كما يقـول الماوردى نجد انها تتمثـل بالدرجة الاولى فى حفظ الدين على اصوله ، وتنفيذ أحكام الشرع ، وحماية البيضة والذب عن الحريم ، واقامة الحدود ، وتحصين الثغور ، وجهاد من عاند الاسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل فى الذمة ، وجباية الفىء والصدقات ، وتقدير العطايا ، واستكفاء الامناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه اليهم من أعمال ، بالاضافة الى السهر على مصالح الناس وتصفح احـــوال الرعية بنفسه (١٣) ، اذا عرفنا كل تلك المهمات المتشعبة التى كان على خليفة المسلمين مباشرتها، لوجدنا أن الوليد بن عبد الملك لم يتوان عنها ، أو يقعد دونها ، لذلك كله يمكننا أن نلحقه بعض الراشدين بسبب اهتمامه الفائق بالجهاد والفتح، ونشر الاسلام ، وتعريب البلاد المفتوحة ، مـع شغفه الكبير بالبناء والتعمير ، الى غير ذلك من الاعمال التى قام بها لخدمة الدين وشعوب المجتمع الاسلامي التي انضوت تحت لواء دولته الكبرى .

فاذا كان لعمر بن الخطاب الجهد الاكبر والاساس فى اتمام « الفتوحات الكبرى » التـى شملت العراق والشام ومصر ، فان دور الوليدــ كما رأينا ــ لا يقل اهمية ولا أثرا ، فاستكمال هذه الفتوح وتوصيلها الى حدود الصين شرقا وبلاد الاندلس غربا ، واذا كان عمر بن الخطاب صاحب الفضل الاول فى انشاء الدواوين ، التي بدات بديواني الجند (العطاء) والخراج ، فان الامويين قد زادوا منها ، فكان عبد الملك بن مروان هو الذى عرب ديوانى الشـام والعراق ، بينما عربت دواوين مصر فى زمن الوليد ابنه فى حين تأخر تعريب دواوين خراسان الى عهد اخيه هشـام بن عبد الملك .

---

(١١) انظر : البيان لابن عذارى ، جـ ١ ص ٤٤ ــ ٤٥ ، د. سعد زغلول ــ تاريخ المغرب العربى جـ ١ ص ٢٥١ ــ ٢٥٣ ، د. السيد عبد العزيز سالم ــ تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس ــ ص ١٠٦ .

(١٢) انظر : د. سيدة اسماعيل كاشف ــ الوليد بن عبدالملك ــ ص ١١٤ ــ ١١٥ ، ص ١٥٠ .

(١٣) انظر : الاحكام السلطانية للماوردى ص ١٥ ــ ١٦ ، الاحكام السلطانية للقاضى ابن يعلى محمد بن الحســين الحنبلى ، ص ١١ ــ ١٢ .

كذلك كان الوليد أول الخلفاء الذين استعملوا « الطومار » اى الصحيفة ، فى الكتابة ، وأمر بأن تعظم كتبه ويجلل الخط الذى يكاتب به ،وكان يقول « تكون كتبي والكتب الي خلاف كتب الناس بعضهم الى بعض » (١٤) فكان بمثل هذاالعمل اول الذين ساهموا فى تمييز مراسم الخلافة وابرازها وتوكيد سلطان الحكم وأبهة الملك .

وعلى الجانب الآخر ، نلاحظ ان شخصيةالوليد بن عبد الملك لم تخل من مسحة دينية بارزة كان لها اثر فى حياته وسلوكه واعماله ،حتى يمكن ان نصفه بالتقوى والتدين والمحافظة على احكام الشرع ومحاولة التقرب الى الله ،عز وجل ، بالعمل الصالح والاكثار من فعل الخير بصوره وأشكاله المتعددة ، فتحدثنا مصادرالتاريخ انه خرج من الشام الى الحجاز ليقيم الحج للناس مرتين ، الاولى سنة ٨٨ هـ والثانيةبعدها بثلاث سنوات ، وهما كما نرى بعد توليه الخلافة (١٥) وكان فى كل مرة يزور مدينة رسول‌الله (صلعم) ويفرق الاموال والصدقات بين اهلها ، ومما يرى فى هذا الصدد انه فى احدى حجتيه‌أتاه محمد بن يوسف من اليمن وحمل معه هدايا كثيرة وثمينة ، فبلغ الخليفة انه كلف النـاس‌عملها واشتد عليهم وظلمهم ، فسأله حقيقة الامر، فنفى ابن يوسف أن يكون أصاب هداياه غصبامن أصحابها ، ولكن الوليد لم يقنع الا بعد أن استحلف محمدا بين الركن والمقام خمسين يمينابالله ما غصب شيئا منها ولا ظلم أحدا ولا أصابها الا من طيب ، فلما حلف قبلها الخليفة ودفع بهاالى أم البنين (١٦) . وفى حجته الاخيرة سنة ٩١ هجرية رغب فى معاينة الاصلاحات والتجديدات‌التي كان قد امر بتنفيذها فى المسجد النبوى ، ولكن سعيد بن المسيب القرشى ، مـن تابعى‌التابعين ، واحد السبعة المعروفين الذين كان لهم دور نشط وجهد كـبير فى « مدرسة المدينـةالعلمية » والحركة الفقهية بها ، رفض مغادرة المسجد ، واصر على الا يبرح مكانه ومجلسه‌المختار بقرب المحراب حتى يحين الموعد الذى اعتاد أن يغادر فيه ، فلما قدم الخليفة الـى‌المسجد سألوا الشيخ الفقيه ان يلقى أمير المؤمنين للسلام عليه ، ولكن ابن المسيب رفض الدعوة ، فكان عمر بن عبد العزيز يحاول دون جدوى أن يبعد انتباه الوليد عن مكان جلوسه خوفا من غضبه ، فلما حانت من الوليد نظرة الى القبلة رأى سعيد وعرفه ، فسأل عمر ، من ذلـك‌الجالس ؟ أهو الشيخ سعيد بن المسيب ؟ فاجابه والى المدينة بالايجاب ، وحاول ان يخفف مـن‌الموقف ويصف للخليفة تقدمه فى السن وضعف بصره مما حال‌بينه وبين لقاء أمير‌المؤمنين لتحيته، فما كان من الوليد الا ان رق له وقدر ظروفه الصحية وحفظ له مكانته وقال : قد علمت حاله‌ونحن نأتيه ونسلم عليه ، ثم دار فى المسجد حتى وقف على قبر الرسول الكريم (صلعم) ثم اقبل على ابن المسيب حيث كان يجلس عند القبله ، وسأله : كيف انت أيها الشيخ ؟ فأجابه : بخير والحمد لله ، دون أن يتحرك من مكانه أو

---

(١٤) الجهشيارى ـ كتاب الوزراء والكتاب ص ٤٧ .

(١٥) تاريخ اليعقوبى ـ جـ ٢ ص ٢٩١ .

(١٦) تاريخ الطبرى جـ ٦ ص ٤٩٨ .

يهب واقفا لتحية امير المؤمنين كما جرت عليه عادة الناس ، فلم يغضب الخليفة او يثور كما كان يتوقع عمر بن عبد العزيز ، وانصرف الوليد متأثرا لحال ابن المسيب مقدرا تعلمه وشيخوخته وقال لعمر ومن معه : **هذا بقية الناس (١٧)** .

فاذا عرفنا ان سعيد بن المسيب كان قد رفض ان يبايع للوليد واخيه سليمان من بعده عندما طلب اليه ذلك والى المدينة هشام بن اسماعيل المخزومي بناء على رغبة والدهم الخليفة عبد الملك بن مروان فى سنة ٨٥ هـ ، كما جرى عليه العرف وقال للوالى حينذاك : لا أبايع وعبد الملك حي (١٨) ، اذا عرفنا ذلك يمكننا أن نلمس مدى خشية عمر بن عبد العزيز من لقاء الوليد مع ابن المسيب ، ثم الى اى حد كان الخليفة الاموى متسامحا كريما مع الشيخ الفقيه ، ومقدار مكانته وعلمه ، عارفا فضله ، هكذا كانت سيرته مع غيره من العلماء والفقهاء ، فلا غرو ان يزحز عصره بمجموعة من اشهر واعلم وافقه ابناء كبار الصحابة وتابعيهم مثل عروة ابن الزبر بن العوام ، احد فقهاء المدينة السبعة المشهود لهم ويذكر انه اتصل بالوليد وكتب له اجابة عدد من الاسئلة التاريخية اخذها عنه فيما بعد المؤرخون ، حتى اعتبره الزميل الدكتور شاكر مصطفى « رائدا بعلم التاريخ » وقال عنه :انه كان الرجل الاول فى المدرسة التاريخية فى المدينة المنورة خاصة فى بلاد الشام ايضا ، بما وضعه من جسور بين دراستى الحديث والتاريخ (١٩) . ومن الفقهاء والعلماء الآخرين ، القاسم بن محمد ، حفيد أبي بكر الصديق ، ورجاء ابن حيوة ، وعلقمة بن قيس ، وابراهيم بن يزيد النخعي وغيرهم كثير ممن نبغ وحاز الشهرة الواسعة فى العلم والفقه فى هذه الحقبة ، كما شهد عصر الوليد بن عبد الملك ايضا مجموعة أخرى من اشهر علماء الموالى مثل سليمان بن يسار فقيه المدينة الذى كان والده مولى أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث ، ونافع مولى عبد الله بن عمرو ، الذى روى عنه أكثر احاديثه ، وعكرمة مولى ابن عباس الذى اخذ عنه وروى أكثر علمه ، ومجاهد بن جبير مولى بنى مخزوم الذى كان من أشهر رواة التفسير بمكة ، بينما كان اخوه سعيد بن جبير مولى بنى والبه من علماء الكوفة ، ومحمد بن سيرين فقيه البصرة الذى كان أبوه من سبى ميسان ، وكانت أمه صفية مولاة أبى بكر الصديق ، وغيرهم (٢٠) . هكذا شهد عصر الوليد بن عبد الملك هذه المجموعة النضرة من العلماء والفقهاء والمحدثين النابهين ، والنبتة الاولى اليانعة من كتاب السيرة والمغازى والتاريخ من العرب والموالى على السواء ، فجنى الوليد وخلفاء العصر الاموى عامة الثمار الاولى للنهضة العلمية التي بدات بذورها الاولى فى المساجد الجامعة فى الحجاز والعراق والشام ومصر منذ عصر النبوة والراشدين ، واخذت بعد ذلك تستوى على عودها وتشتد وتقوى وتتسع دائرتها حتى شملت عالم الاسلام كله كما سنوضحه فيما بعد .

---

(١٧) تاريخ الطبرى ، جـ ٦ ص ٤٦٥ .

(١٨) الكامل لابن الاثير ، جـ ٤ ص ٥١٤ .

(١٩) انظر : د. شاكر مصطفى ــ التاريخ العربى والمؤرخون ــ جـ ١ ص ١٢٧ ، ص ١٥٢ ــ ١٥٣ .

(٢٠) انظر : الاستاذ احمد امين ــ فجر الاسلام ص ١٥٤/١٥٣ ، وكذلك تاريخ اليعقوبى جـ ٢ ص ٢٩٢ .

من ناحية اخرى نلاحظ ان الخليفة الوليدكان من الحريصين على تعميق الايمان فى قلوب الناس ، فشدد عليهم فى حفظ القرآن لكى يصلهمويقضى حوائجهم ، ومما يروى عنه فى هذا الشأن ان رجلا من بنى مخزوم اتاه يسأله فى قضاءدين عليه ، فقال له : ان كنت مستحقا لذلك ، فقال الرجل : وكيف لا أكون مستحقا يا امير المؤمنين مع قرابتى منك ، فسأله الخليفة ان كان يحفظ القرآن ؟ فأجاب الرجل بالنفي ، فما كان من الوليد الا ان أمره ان يدنو منه ثم نزع عمامته من فوق رأسه بقضيب فى يده وقرعه به ، ثم التفت الى احد العلماء فى مجلسه وسأله ان يضم هذا السائل اليه حتى يقرئه القرآن ، فشجع ذلك التصرف عثمان بن يزيد ، وهو من غير قرابة الخليفة ، فقام اليه وقال : يا أمير المؤمنين ان على دينا واريد المساعدة فى قضائه ، فسأله الوليد نفس السؤال ، فأجابه عثمان بالايجاب ، فاراد الخليفة ان يختبره بنفسه ، فاستقراه آيات من سورة الانفال ، ومثلها من سورة براءة ، فقراها الرجل ، فبر الوليد بوعده وحقق له مطلبه قائلا : على هذا نقضى عنكم ونصل أرحامكم(٢١)، ومما يؤيد شغف الوليد بالقرآن الكريم وحبه لقراءته ، ما يروى عنه فى هذا الشأن من انه كان يختمه كل ثلاثة أيام ، فاذا كان شهر الصوم المبارك اتم قراءته كل يوم (٢٢) ، هكذا اجتهد هذا الخليفة الاموى مع نفسه ، ومع الناس لتثبيت الاسلام فى النفوس ، فجعل قراءة القرآن الكريم وحفظه الاساس الذى يقوم عليه قضاء حوائجهم ، ومساعدتهم ونيل عطاياه ، **دون النظر الى قرابة الدم ، أو قوة الصلة وحسن العلاقة والتقرب من ولي الامر بأى شكل آخر .** وربما كانت الصفة غير المحمودة التي اخذها بعض الكتاب والمؤرخين على الوليد بن عبد الملك انه كان « لحانا لا يحسن النحو » (٢٣) ، وان كنا من جانبنا لا نعدها مأخذا أو من النواقص التي تقلل من قدر الخليفة الوليد أو تؤثر فى سيرته أو فى جهوده المحمودة التى قام بها لنشر الاسلام ومجاهدة أعدائه وتدعيم سلطان الدين والدولة العربية بين شعوب البلاد المفتوحة ، بل على العكس فاننا نلاحظ أن رجالات دولته وقادة جيوشه قد تأثروا بسياسته الحكيمة فى نشر الدين الجديد والتمكين له **ولمبادئه فى البلاد التى فتحوها ، والناس على دين ملوكهم كما يقولون ،** فتحدثنا النصوص التاريخية أن أهل بخارى كانوا فى أول اسلامهم يؤدون صلاتهم بلغتهم القومية لعدم معرفة العربية ، فكانوا يجعلون رجلا ممن يعرف اللغتين يقف فى وسط المصلين يصيح فيهم بلغتهم عند الركوع « بكنيتا نكيت » وعند السجود « نكونبا نكونى » حتى يمكنهم متابعة الامام فى حركاته »(٢٤) ، لذلك واجه قتيبة بن مسلم بعد فتح بلاد ما وراء النهر صعوبات عديدة ومشاكل جمة « لازالة آثار الكفر ورسم المجوسية » واظهار الاسلام ونشره وتعريف أهل هذه المناطق باللغة العربية ، لغة

---

(٢١) تاريخ الطبرى ج ٦ ص ٤٩٦ .

(٢٢) الكامل لابن الاثير ج ٥ ص ١١ .

(٢٣) المصدر السابق ج ٥ ص ١٠ ، انظر كذلك : ابن طباطبا ــ تاريخ الدولة الاسلامية ص ١٢٧ .

(٢٤) انظر : ابو بكر النرشخي ــ تاريخ بخاري ، ص ٧٤ .

القرآن ، فكان يأمر سكان الحواضر بأن يقاسمهم الفاتحون العرب مساكنهم والاقامة معهم حتى يسهل عليهم تعلم لسانهم وفهم دينهم ، وفى نفس الوقت يمكنهم من التعرف على عاداتهم وتقاليدهم وسلوكهم ، كذلك عمل قائد الوليد المشهور على الاكثار من بناء المساجد ، فاقام سنة ٩٤٥ هـ مسجد بخارى الجامع على أنقاض بيت من بيوت النيران المجوسية واخذ يشجع الناس ويحثهم على اداء الصلاة فيه خاصة يوم الجمعة ، حتى قيل انه كان يطلق مناديا يقول : « كل من يأتى لصلاة الجمعة يعطيه الوالى درهمين » كما الزم الناس بأحكام الشريعة وعاقب كل من يخرج عليها أو ينتهج حدودها (٢٥) وبذلك وضع للشعوب التركية الاسس الاولى والقواعد العملية لنشر الاسلام بينها ، والتعرف على قواعده ، والاخذ بها .

واذا انتقلنا الى أعمال الوليد الاخرى التى ابرزت عصره وميزته عن غيره من الخلفاء فى الميدان الاجتماعى نجد صاحب كتاب « العيون والحدائق » يمدنا بصورة فريدة وواضحة عن نشاط هذا الخليفة الاموى فى هذا الميدان فيقول : « كان الوليد محبوبا عند أهل الشام لانه صاحب عمارة وبناء ، عمر الضياع ، ووضع المنار فى الطرقات ، واعطى المجذمين وافردهم ، وقال لا تسألوا ، واعطى كل مقعد خادما ، وكل ضرير قائدا » ثم بين المؤلف جهود الخليفة فى البناء والتعمير فقال : « وكان مما أحدثه الوليد المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومسجد قباء ، ومسجد دمشق ، ومسجد مصر ، وحفر المياه فى طريق مكة من الشام الى مكة ، وهو أول من عمل البيمارستانات للمرضى فى الاسلام ، واول من اجرى على العميان والمرضى والمجذمين الارزاق ، واول من حمل طعاما الى المساجد فى شهر رمضان ، واول من اخذ بالقذف » .

ونلاحظ هنا أن كلمة « أحدثه » التى ذكرها المؤرخ غير المعروف ، لا تعنى انشاء المبنى واستحداثه ، ولكنها تدل على الجهود الكبيرة التي بذلها الوليد لاعادة بناء وتعمير تلك المنشآت المختلفة بصورة افضل واكمل عما كانت عليه من قبل ، أما بالنسبة لما استحدثه الوليد فنلاحظ أن الكاتب اشار اليه بعبارة « أول من عمل » كما حدث مع البيمارستانات التى لم تختلف عليها المصادر الاخرى ، ولكي يبرز صاحب العيون والحدائق مدى اهتمام الخليفة الاموى بالعمارة الاسلامية ، قارن بين ما يميز عصره وخلافة كل من سليمان بن عبد الملك ، وعمر ابن عبد العزيز ، بطريقة لا تخلو من الذكاء والفطنة والقدرة على شد انتباه القارىء لما قصده الكاتب واراد ابرازه ، فقال : « واحدث الناس الابنية فى أيامه والعمارات لانه كان صاحب بناء وكان الناس اذا التقوا انما يسأل بعضهم بعضا عن البناء والضياع ، وكان سليمان أخوه صاحب نكاح وطعام ، فكان الناس فى أيام سليمان يسأل بعضهم بعضا عن التزويج والجوارى ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز ، كان الرجل يلقى صاحبه فيقول ، ما وردك ، وكم تحفظ من القرآن ، ومتى تختم ، وكم تصوم فى الشهر »(٢٦)

---

(٢٥) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢٦) العيون والحدائق في اخبار الحقائق ــ مجهول المؤلف ــ جـ ٣ ص ١١ ــ ١٢ ، أنظر كذلك ، تاريخ الطبري جـ ٦ ص ٤٩٦ ــ ٤٩٧ .

يبين هذا النص بجلاء طبيعة العصر والحياة فى زمن هؤلاء الخلفاء الثلاثة ، ويهمنا بالدرجة الاولى فى هذا المقام ، عصر الوليد الذى كان بحق عصر فتوح ونشر للاسلام وبناء وتعمير وانشاء ، تطورت فيه العمارة والفنون الاسلامية حتى بلغت درجة عالية من السمو والاتقان لم تبلغها من قبل ، لذلك لا نبالغ اذا قلنا ان تخطيط المسجد الجامع قد تبلور واتخذ صورته النهائية وشكله الخاص فى هذا العصر الذى شملت فيه الاصلاحات والترميمات والزيادات العديد من المساجد الاولى الجامعة فى الحواضر الاسلامية ، كمسجد الرسول (صلعم) بالمدينة ، حيث استعان الخليفة بامبراطور الروم الذى بعث اليه بمائة الف مثقال من الذهب واربعين حملا من الفسيفساء لتجميل المسجد ويتناسب مع مكانته ، ومنزلة منشئه ، كما بعث له امبراطور الروم أيضا بمائة عامل من المتخصصين فى لصق هذه الفسيفساء (٢٧) ، لعمل التشكيلات الزخرفية المنوعة بهذه القطع الخزفية الدقيقة التى برع فى استعمالها « الروم » فكانت بحق من ابرز واهم سمات الفن والزخرفة البيزنطية .

كذلك امر الوليد قرة بن شريك ، واليه على مصر ، بترميم **مسجد عمرو بن العاص بالفسطاط ،** كما اعاد بناء المسجد الاموى بدمشق الذى مازال محتفظا بعناصره وتخطيطه الذى يرجع الى هذه الفترة ، فاحتل ـ كما ذكر استاذنا الدكتور احمد فكرى ـ « مكانة بارزة فى تاريخ العمارة العربية الاسلامية ، سواء من ناحية تخطيطه او بالنسبة لاهمية عناصره المعمارية والزخرفية (٢٨) » ، وقد بالغ الجغرافيون فى وصف هذا المسجد وكثرة الاموال والنفقات التى صرفها الوليد على انشائه ، فذكر ابى حوقل انه جعل ارضه رخاما مفروشا وجعل وجه جدرانه رخاما مجزعا واساطينه رخاما موشى وزخرف معاقد رؤوسها (أى تيجانها) ، وسقف المسجد ومحرابه بالذهب والجواهر (٢٩) أما صاحب « أحسن التقاسيم » فذكر أن الوليد جمع لبناء هذا المسجد الجامع حذاق فارس والهند والروم والمغرب وانفق عليه خراج الشام سبع سنين مع ثمانى عشرة سفينة ذهب وفضة اقلعت من قبرص سوى ما أهدى اليه ملك **الروم من الفسيفساء (٣٠)**

لكل ما أوضحناه نجد أن جهود الوليد بن عبد الملك فى خدمة الاسلام ودولته ، والمجتمع الاسلامى بأجناسه المختلفة ، وشعوبه المتعددة ، لا تقل أهمية وأثرا فى التاريخ السياسى والحضارى عما قام به عمر بن عبد العزيز ، ان لم يتفوق عليه ، لذلك كله يمكننا أن نلحقه هو الآخر ونعتبر عصره امتدادا لعصر الخلفاء الراشدين دون ان يكون فى ذلك ـ وكما نرى ـ أجحاف بالحقيقة او تجن على التاريخ ، لا سيما وان العمر لم يمهل عمر بن عبد العزيز ، بعد وصوله الى الخلافة ، لكى ينفذ كل ما كان يريده ويامل فى اتمامه من اصلاح .

● ● ●

---

(٢٧) تاريخ الطبري ج ٦ ص ٤٣٦ ، انظر كذلك : تاريخ اليعقوبي ج ٢ ص ٢٨٤ ، الكامل لابن الاثير ج٤ ص ٥٣٢ .

(٢٨) د. احمد فكري ـ مساجد القاهرة ومدارسها ـ المدخل ـ ص ٢١٩ .

(٢٩) انظر : ابن حوقل ـ صورة الارض ـ ص ١٦١ ـ ١٦٢ .

(٣٠) المقدسي البشاري ـ احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ، ص ١٥٨ ، انظر كذلك : القزويني ـ آثار البلاد واخبار العباد ، ص ١٨٩ ـ ١٩٠ .

بعد ذلك العرض السريع لبعض الجوانب الهامة فى سيرة الوليد بن عبد الملك وخصائص عصره ، يمكننا القول بأن الاصول والقواعد التى وضعها بناة المساجد الجامعة فى تلك الفترة القصيرة من تاريخ العمارة الاسلامية ، وأصبحت هاديا ونبراسا لمن جاء من بعدهم ، فساروا على نهجها مع اختلافات بسيطة حتمتها الظروف الاجتماعية والاقتصادية والمكانية ايضا ، ولكنها على اية حال ، لم تؤثر على التزام المهندس والبناء المسلم بضرورة وجود العناصر الثلاث الرئيسية التى فصلنا الحديث عنها فيما سبق ، وهي : بيت الصلاة بأساكيبه وبلاطاته المتعددة ، الصحن المكشوف ، المجنبات بأروقتها التى تحيط بالصحن من جهاته الثلاث الاخرى ، وقد أوضح ذلك العالم الجليل دكتور أحمد فكرى ، بعد دراسة مستفيضة ، فندفيها آراء عدد من المستشرقين الذين بحثوا فى تاريخ المساجد الجامعة وعمارتها ، وحاولوا ارجاع معظم عناصرها المعمارية وتخطيطها الى البازيليكات والكنائس المسيحية أو المعابد اليهودية القديمة ، وانتهى الى القول : « ان تخطيط المسجد الجامع نظام أصيل فى تاريخ العمارة وانه استحدث فى السنة الاولى من الهجرة ، فلم يكن معروفا قبل الاسلام ولا فى غير الدولة العربية(٣١) » .

ولم يخف هذه الحقيقة الاستاذ مارتن بريجز (Martin Briggs) أحد الباحثين الانجليز الذين تخصصوا فى دراسة تاريخ العمارة الاسلامية عندما قال دون افتئات على الاسلام وحضارة المسلمين « ربما كان الدين الاسلامي هو العامل الذى حور فى مجموعة أساليب البناء المختلفة وربط فيما بينها مخرجا اسلوبا ذا نمط واحد متمايز ، ذلك ان الابنية التى شادها العرب فى أوائل سنوات حكمهم كانت مساجد وقصورا بالدرجة الاولى ، وأهم أثر معمارى للعصور التى تلتها ظل أيضا لايعدو المساجد والابنية الدينية كالمدارس والتكايا التي لم يخل أحدها من مسجد ، فالمسجد هو البناية الاسلامية الرئيسية والاصلية ، تختلف الى درجة ما من ناحية الشكل باختلاف امكنة بنائها ، على انها متحدة دائما بتخطيطها العام(٣٢) » .

ذلك الاختلاف البسيط فى الشكل العام للمسجد ــ كما نرى ــ كان أمرا طبيعيا أوجدته متطلبات الجماعة الاسلامية وحاجة المصلين بعد ازدياد أعدادهم من جهة ، وقرب استكمال الفتوح ــ فى عهد الوليد بصورة خاصة ــ وماترتب عليها من نمو فى اقتصاديات الدولة وامكاناتها المادية من جهة أخرى ، وهي نفس الاسباب التي دعت البناء المسلم الى ايجاد المحراب المجوف لكى يقف فيه الامام لتوفير المساحة التى من الممكن ان يشغلها صف كامل من المصلين لو لم يكن هذا التجويف موجودا ، وكذلك المنبر الذى بدأ فى مسجد الرسول (صلعم) كبناء من طين يتكون من درجتين ، ثم اتخذ من الخشب فى سنة ٧ أو ٨ هـ ، حتى يسهل على المصلين سماع الامام أثناء الخطبة ورؤيته ، وقد تطور بعد ذلك وصنع من الرخام ونقشت الزخارف على جوانبه ، والمئذنة التى يقف عليها المؤذن مناديا للصلاة حتى يصل النداء الى أبعد مسافة ممكنة ، وكرسى السورة الذى يجلس عليه قارىء القرآن ويرتقيه فى كثير من الاحيان « المبلغ »

---

(٣١) د. أحمد فكري ــ مساجد القاهرة ومدارسها ــ المدخل ، ص ٣١٦ ، ص ٣١٧ .

(٣٢) انظر : تراث الاسلام (الترجمة العربية ــ باشراف سير توماس ارنولد ، مقال الاستاذ مارتن بريجز ، بعنوان : « الهندسة المعمارية ») ــ ص ٢٣٢ .

خلف الامام فى حالة اتساع مساحة المسجدوكثرة عدد المصلين ، الى غير ذلك من العناصر المعمارية والمتطلبات التى صاحبت بناء المسجدالاسلامى وتطوره (٣٣) ، **وكلها بدات باشكال مبسطة ، ثم تطورت مع الزمن على أيدى المهندسوالفنان المسلم لتصبح بجانب فائدتها الوظيفية ومهمتها المعمارية ، من أهم المظاهر الجماليةفى المسجد لاحتوائها على العديد من العناصر الزخرفية التي تميز أو انفرد بها الفن الاسلاميعلي امتداد التاريخ .**

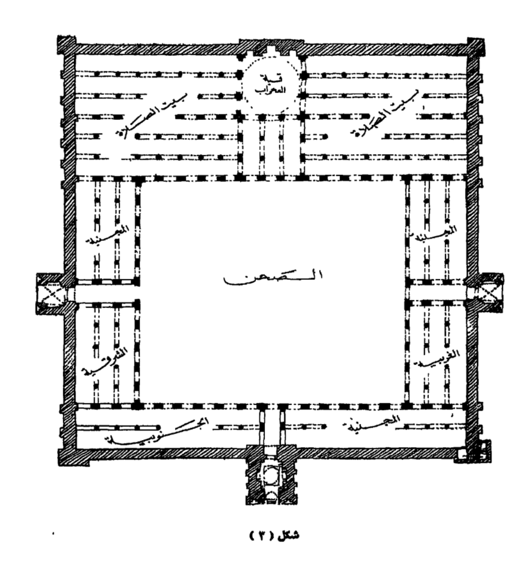
ولا شك أن عصر الوليد بن عبد الملكيحتل ــ كما راينا ــ مكانة خاصة فى تلك المسيرة المعمارية والفنية ، حيث بقى التخطيط المعمارىللمسجد الجامع الذى اكتملت صورته وعناصره فى خلافته متفقا عليه وسائدا فى عالم الاسلام كله حتى **زمن المماليك** ، فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) ، فيمكننا القول .**ان مسجد السلطان الظاهر بيبرس البندقدارى** الذى اختار موضعه لضخامته واتساع مساحته ــ خارج اسوار القاهرة **المعزية** ، **كان آخر** تلك المجموعة الفريدة من المساجد الجامعةالكبرىالتى بنيت فى عالم الاسلام ، وبقيت حتى الآن محتفظة بكل مساحتها الاولى دون زيادة أوتوسعة ، **كمسجد سامراء فى العراق ، وابن طولون فى مصر** ، بعكس غيرها من المساجدالجامعة الاخرى التى تعرضت فى عصور متتالية لهذه الظاهرة ، كالمسجد النبوى ، والمسجدالاموى الجامع فى قرطبة ،والجامع الازهربالقاهرة وغيرها . **(انظر شكل٣)** فقد اقيم مسجد بيبرس الجامع ، على مساحة شبه مربعة طول ضلعها اكثر من مائة وثلاثة امتار ، وبنيت جدرانه السميكة العالية وبواباته الضخمة بقطع كبيرة من الحجارة حتى بدا كالقلعة الحصينة ، وقداستغرقت عملية بنائه ما يقرب من سنتين ونصف دون توقف او ابطاء ، وافتتح للصلاةفى أوائل شوال سنة ٦٦٨ هـ (مايو سنة ١٢٧٥ م) .

وقد استمر بعد ذلك اهتمام سلاطين المماليك فى مصر باقامة المساجد الجامعةالكبرى، كلما توافرت لديهم الامكانات المادية ، وساعدتهم الظروف على ايجاد المكان المناسب ، وقد توافرت هذه الشروط للعديد منهم ، مثل السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، فبنى سنة ٧١٨ هـ مسجده المشهور الذى مازال قائما الىالآن فى داخل قلعة الجبل بالقاهرة ، التى كان سلاطين المماليك يتخذونها مركزا ومقرالاقامتهم فذكر أشهر مؤرخى خطط مصر ، أنه كان فى موضعه جامع قديم ، بجواره بعض المبانىوالمخازن ، كالمطبخ السلطانى ، والحوائجخاناة، والطشتخانات ، والفراشخاناة ، فامر السلطانبهدمها جميعا وضم مساحاتها الى مسجده « وعمره احسن عمارة ، وعمل فيه من الرخامالفاخر الملون شيئا كثيرا ، وعمر فيه قبة جليلة ، وجعل عليه مقصورة من حديد بديعةالصنعة ، ومن صدر الجامع مقصورة من حديد أيضا برسم صلاة السلطان ، (٣٤) وبلغ من اهتمام الناصر محمد بمسجده ، انه اختار له مجموعة من افضل المؤذنين فى مصر كلها بعد اناختبرهم بنفسه ، كما اختار لقراءة القرآن فيه

---

(٣٣) د. احمد فكري ــ مساجد القاهرة ومدارسها ــ المدخل ــ ص ٢٧٦ ــ ٢٧٩ .

(٣٤) خطط المقريزي ــ جـ ٢ ص ٣٢٥ .


قبة المحراب
بيت الصلاة
بيت الصلاة
المجنبة
المجنبة
الصحن
الشرقية
الغربية
المجنبة
الجنوبية

شكل (٢)

أحسن القراء صونا ،وكذلك افقه القضاة واعلمهم ليخطب المصلين ويؤمهم يوم الجمعة ، نيابة عن ولي الامر ، وقد أوضح ذلك كله المقريزى فقال :« فلما تم بناؤه ، جلس فيه السلطان بنفسه واستدعى جميع المؤذنين بالقاهرة ومصر وسائر الخطباء والقراء وأمر الخطباء فخطب كل منهم بين يديه ، واقام المؤذنون فاذنوا ، وقرأ القراء ،فاختار الخطيب جمال الدين محمد بن محمد بن حسن القسطلانى . خطيب جامع عمرو وجعله خطيبا بهذا الجامع ، واختار عشرين مؤذنا رتبهم فيه ، وجعل به قراء ودرسا وقارىءمصحف ، وجعل له من الاوقاف ما يفضل عن مصارفه ، فجاء من أجل جوامع مصر واعظمها ثم استطرد صاحب الخطط المقريزية بعد ذلك موضحا اهمية المسجد حتى بعد وفاة منشئه ،وحتى العصر الذى عاش فيه مؤرخنا الكبير فى النصف الاول من القرن التاسع الهجرى ، اى بعد بنائه بأكثر من قرن من الزمان فيقول : « وبه الى اليوم يصلى سلطان مصر صلاة الجمعة ، والذى يخطب فيه ويصلي بالناس الجمعة قاضى القضاة التافعى(٣٥) ، هكذا حظيت المساجد الجامعة دائما باهتمام المسلمين واصحاب السلطان سواء فى بنائها وتجميلها اومن اختيار وتوفير القائمين على كل ما تحتاجه من خدمات ووظائف .

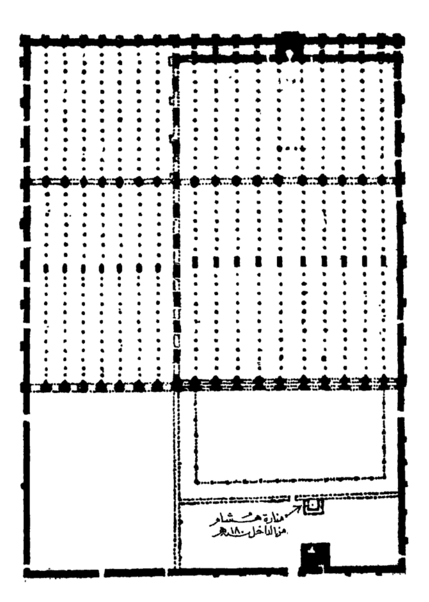
● ● ●

من عرضنا السابق نلاحظ انه فيما بين بناء مسجد الرسول (صلعم) بالمدينة المنورة ، ومساجد السلاطين المماليك فى القرنين الثامن والتاسع للهجرة التى تكاد تكون ــ كما ذكرنا ــ آخر مظهر للمساجد الجامعة الضخمة، أى على امتداد القرون التسع الاولى من بعد الهجرة الكبرى انتشر فى عالم الاسلام مجموعة كبيرة من المساجد الجامعة التى لعبت دورا هاما ومؤثرا فى تاريخ الاسلام والمسلمين ، ولا بأس من أن نتوقف هنا قليلا لنشير الى بعض منها ولا سيما تلك التى حظيت بشهرة واسعة وذكر كبير كمسجد الرسول صلى الله عليه وسلم فى دار الهجرة ، ومن بعده تلك التى أشرنا اليها عندما تحدثنا عن المدن الاسلامية الاولى، كالبصرة والكوفة والفسطاط ، والقيروان ، ثم المسجد الاموى بدمشق ، ومسجد المنصور فى بغداد ، ومسجد أحمد بن طولون ،والجامع الازهر وجامع الحاكم الفاطمي وثلاثتها فى القاهرة، فاذا انتقلنا الى المشرق وجدنا مساجد بخارى وسمرقند ومرو والرى ونيسابور وشيراز وغيرها ، بينما لمع فى المغرب الاسلامى اكثر من غيره ، مسجد الزيتونة فى تونس ، مسجد فاس ، والكتبية فى مدينة مراكش ، فاذا عبرنا« بحر الزقاق » الى الاندلس سمعنا عن مسجد قرطبة الجامع الذى ذاع صيته فى دنيا الاسلام كلها لخصائصه المعمارية ومميزاته الفنية ومكانته العلمية والتاريخية حتى قال عنه احد مؤرخى الاندلس « انه الجامع المشهور أمره ، الشائع ذكره ، من اجل مصانع الدنيا كبر مساحة ،واحكام صنعة ، وجمال هيئة ، واتقان بنية ، تهمم به الخلفاء المروانيون فزادوا فيه زيادة بعد زيادة ، وتتميما اثر تتميم ، حتى بلغ الغاية فى الاتقان ، فصار يحار فيه الطرف ، ويعجز عن حسنه الوصف ، فليس فى مساجد المسلمين مثله تنميقا ، وطولا ، وعرضا»(٣٦)

---

(٣٥) خطط المقريزي ــ ج ٢ ص ٣٢٥ .

(٣٦) انظر : د. السيد عبد العزيز سالم ــ تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس ص ٢٧٧ .



شكل (٤)

ونريد أن نستوقف نظر القارىء الى هناانا لا نقصد بذكر تلك المجموعة من المساجد الجامعة انها الوحيدة فى عالم الاسلام التىلعبتدورا كبيرا فى حياة المجتمعات الاسلامية ، ولكنها نماذج ، ومعالم بارزة على طريق المسيرةالحضاريةنلمس من خلالها اهم الوظائف التى قام بها المسجد ومهمة فى الحياة العامة ، كما ان بعضا منها تميزعن غيره ، وبصورة واضحة ، فى ميدان العلم ، فاتخذ صفة « الجامعة » لتنوع الدراساتوتعدد العلوم التى كانت تضمها حلقات الدرس التى تعقد بين جدرانه ، فاستبدلت ، فىبعضالاحيان ـ كلمة « جامعة » بكلمة « مسجد » للدلالة على شهرتها العلمية ، ورسوخ أقدامهافى هذا الميدان ، فأصبحت مقصد الطلاب وكعبة الدارسين من مشارق الارض ومغاربها ، كما هوالحال ، وعلى سبيل المثال ايضا ، فى جامعة الازهر ، وجامعة القرويين فى فاس ، وجامعةالكتبية ، وجامعة قرطبة ، وجامعة الزيتونة ، التى نعتها احد المؤرخين كذلك بالجامع الاعظملكثرة وتنوع الدروس التى كانت تلقى فى حلقاته، واستمر يحظى بهذه الشهرة العريضة حتى ايامالعثمانيين فى القرن الثانى عشر الهجرى ،فتحدثنا النصوص ان عددها فى مختلف العلوم وصل الىاكثر من مائتى درس فى اليوم الواحد ، مما جعل احد العلماء الذين زاروا مصر زمن الحكمالعثمانى يقرر تفوق « الزيتونة » على « جامعة الازهر » بكثرة عدد الدروس وتنوعها واختلافمجالس العلم فيه (٣٧) .

والذى لا خلاف عليه هو ان حواضرالعالمالاسلامى ، المترامى الاطراف كانت تزداد بتلك المساجد الجامعة التى لم تخل مدينة من واحدمنها على الاقل ، كان يشغل موضع القلب فيها ، فكان الى جانب مهمته الدينية ، له دوركبير وفعال فى مجالات الحياة وميادينها المختلفة: العلمية ، والسياسية ، والاجتماعية ،والاقتصادية ، والعسكرية وغيرها ، مما سنفصل الحديث عنه فيما يلى .

دور المسجد الحضارى : ـ

اولا ـ فى الميدان الدينى : ـ

ان اول واهم دور للمسجد هو دون شكمهمته كبيت للعبادة ، قال تعالى : « فى بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه ، يسبح لهفيها بالغدو والآصال »(٣٨) ولعل صلاة الجمعة هى من أهم الفرائض التى حث القرآن الكريم على حضور شعائرها فى المسجد ، قال تعالى : « يأيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يومالجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون »(٣٩)

---

(٣٧) انظر : محمد بن محمد الاندلسي الوزير السراج ـالحلل السندسية ـ الجزء الاول ـ القسم الاول ص ١٦٦ .

(٣٨) سورة النور /٣٦

(٣٩) سورة الجمعة/٩ .

ولا يجهل المسلم اهمية اداء الصلاة بصورةعامة ، وفى كل اوقاتها مع الجماعة فى المسجد لزيادة فضلها ومضاعفة ثوابها واجرها عند الله ،فكان النبى (صلعم) يؤم المصلين فى مسجده بالمدينة ، وعندما مرض فى أواخر أيامه ، أمرابا بكر الصديق ان يصلي بالناس ، لذلك اصبحت من أهم مهام الخليفة حتى نعت كذلك« بالامام » فكان هو نفسه أو من ينوب عنه القيام بهذه المهمة الدينية ، لذلك أمر عمر بن الخطاب ـ بعد ان طعن ـ صهيب الرومى أن يصلى بالناس حتى تجتمع كلمة « أهل الشورى » على امام (خليفة) ـ من بينهم ،كما كان ولاة الاقاليم يصلون بالناس فى المساجد الجامعة باعتبارهم نواب للخلفاء فى البلاد المفتوحة . لذلك رأى الامام ابو حنيفة أن صلاة الجمعة لا تصح الا بحضوروولي الامر أو من يستنيبه فيها ، وكان يقول ، انها لا تختص الا بالامصار ، ولا يجوز اقامتها فى القرى ، واعتبر المصر المدينة التى يوجد فيها سلطان يقيم الحدود وقاض ينفذ الاحكام (٤٠). كل ذلك يوضح أهمية المسجد الجامع ودوره الدينى ، وتحدثنا النصوص التاريخية ، ان النبى(صلعم) أرسل الصحابى الجليل مصعب بن عمير مع الاثنى عشر رجلا من أهل يثرب الذين قبلوا دعوته بعد « العقبة الثانية » وامره ان يقرئهم القرآن ويعلمهم الاسلام ويفقههم فى الدين،ويدعو من لم يسلم الى الدخول فى الدين الجديد، فعرف عندهم بالمقرىء والقارىء ، وقد جمع بهم فى مدينتهم أول جمعة فى الاسلام ، بلغ عدد المصلين فيها أربعون رجلا(٤١) .

واذا كان نظام الرهبة والاعتكاف فى الاديرة لممارسة نوع معين من انماط التفرغ للعبادة بعيدا عن المجتمع قد عرفته المسيحية ورجالها المتدينون بعد اضطهاد الرومان وظلمهم لرجال الدين منذ عهد الامبراطور ديكوس Decius فى القرن الثالث الميلادى (٤٢) ، فان الاسلام لم يعرف مثل هذه الظاهرة ، فالرسول(صلعم) قبل نزول الرسالة عليه كان ينتمي الى « المتحنفين » الذين رفضوا الشرك ونبذوا تقديس الاصنام فى المجتمع الملكى القرشى الوثنى، كما اشتهر من بين هذه الجماعة كذلك : ورقة بن نوفل ، وعبيدالله بن جحش ، وعثمان بن الحويرث ، وزيد بن عمرو بن نفيل وغيرهم ،فكان النبى (صلعم) يخرج الى غار حراء ، فى جبل النور على ثلاثة اميال من مكة يجاوركل سنة شهرا ، وهو رمضان ، فاذا انقضى انصرف الى الكعبة فيطوف بها سبعا قبل ان يدخل بيته ، وكانت عبادته ـ عليه الصلاة والسلام ـ فى هذه الفترة ، بالتأمل والفكر فى الكون للوصول الى خالقه ومنظم حركته ، لكنه لم يتوصل ، كما يبدو ، الى الحقيقة حتى نزل عليه جبريل الامين بالرسالة السامية ، وقد أشار القرآن الكريم الى ذلك فى قول الحق تبارك وتعالى : « وكذلك أوحينا اليك

---

(٤٠) انظر ـ الاحكام السلطانية للماوردي ـ ص ١٠٣ .

(٤١) ابن سيد الناس ، عيون الاثر ، ج ١ ص ١٥٨ ،انظر كذلك سيرة ابن هشا م ج ٢ ص ٧٦ ـ ٧٧ ، الذي ذكر ان امام المسلمين الاول في هذه الجمعة الاولى بالمدينة كان ابو امامة اسعد بن زرارة ، احد نقباء الخزرج الذي نزل عليه مصعب بن عمير عند قدومه الى يثرب .

(٤٢) عن الرهبنة ونشأتها وتطورها انظر : بل ـ مصر من الاسكندر الاكبر حتى الفتح العربي ـ الترجمة العربية ص ١٦٤ ـ ١٦٨ ، ج كولتون ـ عالم العصور الوسطى فى النظم والحضارة ـ الترجمة العربية ص ١٦٧ ـ ١٦٩ ؛

روحا من أمرنـــا مـــا كنت تدرى ما الكتاب ولاالايمان ، ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشـــاء مـــن عبـــادنـــا ، وانـــك لتهـــدى الـــى صراط مستقيم » . (٤٣)

بعد ظهور الاسلام وغلبته وانتشاره ، اصبح المســـجد وحده المكان المفضل للعبـــادة والتعبد، فكان الرســـول (صلعم) يعتكف فيه للصـــلاة والنسك وقراءة القـــرآن خاصة خـــلال العشرة أيام الاخيرة من شـــهر الصوم المبارك ، ويروى عنه فى ذلك ، انه كان ــ عليه الصلاة والسلام ــ اذا اعتكف طرح له فراشـــه ، أو سريره الـــذى كان مصنوعا من جريد النخل وســـعفه ، الـــى اســـطوانة التوبة مما يلى القبلة .(٤٤)

وقد سار المسلمون على نهج نبيهم العظيم (صلعم) فاهتموا بالعبادة والصـــلاة والنسك واقامة مختلف الشعائر الدينيـــة للتقرب الـــى الله ــ عز وجل ــ فى المسجد ، وكذلك الاعتكاف به خاصة فى شهر رمضان المبارك ، وقد عرف مثل هؤلاء باســـم « المجاورين » وربمـــا جاءت فكرة اعتكافهم بالمساجد للصلاة والذكر وقراءة القرآن وغيرها من مظاهـــر القربى الـــى الخالق ــ سبحانه وتعالى ــ من أهل الصفة ، ويقـــال انهم كانوا من فقراء المهاجرين والانصار ، الذين لم يكـــن لهم دار ولا مأوى بالمدينـــة ، فانزلهم الرسول (صلعم) فى مسجده وسماهم أصحاب الصفـــة ، فكانـــوا يبيتون فى الجـــزء المسقوف بمؤخرة المسجد الذى اعد كذلك لنزول الغرباء ممن لا مأوى لهم ولا أهل ، وكان «أهل الصفة» يكثرون ويقلون من حين لآخر بحسب من يتزوج منهم أو يفارق الحياة أو يسافـــر بعيـــدا عـــن المدينة ، وكان النبى (صلعم) يجالسهم ويأنس بهم ويحض أصحابـــه والمسلمين جميعـــا علـــى مساعدتهم واطعامهم كما كان ــ عليـــه الصلاة والسلام ــ اذا أتته صدقة من طعام بعث بهـــا اليهم ولم يتناول منها شيئا ، واذا أتته هدية أصاب منها ثم أرسل اليهم واشركهم فيها ، كما كان لهم كذلك نصيب من أموال الزكاة ، ويذكر فى هـــذا الشـــأن أن الصحابى المعـــروف « أباهريرة » أحد رواة الحديث الموثوق بهم ، كان من أشهر أهل الصفة (٤٥)

وقد كثر أولئك المجاورون من بين المسلمين فى العصور الاسلامية المختلفة ، واتخذوا مـــن المساجد ، والجامعة منها بصفة خاصة ، مكانا لنشاطهم الدينى ، ومما تجدر الاشارة اليه فى هذا المقام ، ان الرحالة المغربى ابن بطوطة قـــد شاهدهم فى المسجد الاموي بدمشق عندما زار بلاد الشام فى القرن الثامن الهجرى ، ووصفهم بأنهم جماعة كبـــيرة لا يغادرون المســـجد ، ولا يفترون عن الصلاة وقراءة القرآن وذكر الله ، لذلك كان أهل دمشق يعينونهم عـــلى الحيـــاة ويمدونهم بكل ما يحتاجون اليـــه مـــن طعـــام وكسوة وغيرها من وسائل المعيشة الضرورية دون أن يسألوهم شيئا (٤٦) .

---

(٤٣) سورة الشورى/٥٢ ، انظر كذلك : سورة الاحقاف/٩ .

(٤٤) انظر : السمهورى ــ وفاء الوفا ــ جـ ٢ ص ٢٤٧، ص ٤٦٠ ــ ٤٦١

(٤٥) المصدر السابق جـ ٢ ص ٤٥٣ ــ ٤٥٥ .

(٤٦) رحلة ابن بطوطة ــ جـ ١ ص ٥٤ ــ ٥٥ .

كذلك ذكرهم المقريزى عندما شاهدهم ورأى نشاطهم فى الجامع الازهر ، ولم يتحدث عنهم المؤرخ المصرى كمجاورين للعبادة والنسك فقط ، ولكن كطلاب علم أيضا ، وقد وصفهم بأنهم فقراء محتاجون للمساعدة ، نشروا فى أرجاء هذا الجامع العريق جوا (روحانيا ـ علميا) متميزا قد لا يجده الانسان فى غير الازهر من المساجد ، فقال : « لم يزل فى هذا الجامع منذ بنى عدة من الفقراء يلازمون الاقامة فيه ، وبلغت عدتهم فى هذه الايام ، سبعمائة وخمسين رجلا ، ما بين عجم وزيالعة ـ (ربما قصد اهل مدينة زيلع أو السودانيين) ـ ومن اهل ريف مصر ومغاربة ؛ ولكل طائفة رواق يعرف بهم ، فلايزال الجامع عامرا بتلاوة القرآن ودراسته وتلقينه والاشتغال بأنواع العلوم والفقه والحديث والتفسير والنحو ومجالس الوعظ وحلق الذكر ، فيجد الانسان اذا دخل هذا الجامع من الانس بالله والارتياح وترويح النفس مالا يجده فى غيره ، وصار أرباب الاموال يقصدون هذا الجامع بأنواع البر من الذهب والفضة والفلوس اعانة للمجاورين فيه على عبادة الله تعالى ، وكل قليل ، تحمل اليهم انواع الاطعمة والخبز والحلاوات لاسيما فى المواسم » (٤٧)

ولا يحتاج منا هذا النص الهام الى جهد كبير لتفسيره والتعرف على حقيقة هذه المجموعات المتعددة الجنسيات من « المجاورين » الذين اتخذوا من هذا الجامع الفاطمي المشهور مقرا لهم ومنزلا لاقامتهم ؛ واغلب الظن أنهم كانوا من طلاب العلم الفقراء وغير القادرين على الكسب ، الذين قدموا من البلاد الاسلامية المختلفة ، وكان أصحاب كل جنسية ، والقادمون من كل مدينة ، والمنتمون الى أى من بلاد الاسلام يكونون فريقا متميزا ، يتخذ من أحد اروقة الازهر محلة له تعرف بهم وتنسب اليهم ، ولما كان من عادة بعض الخلفاء والامراء والحكام وكبار رجال الدولة ـ كما مر بنا ـ وقف الحبوس على المساجد التى ينشئونها أو يقومون بأصلاحها لاستمرار اداء رسالتها السامية ؛ لا سيما المساجد الجامعة المشهورة كان من بينها هذا المسجد الكبير ، للانفاق على صيانة مرافقها ، واستمرار عمليات الاصلاح والترميم التي تحتاجها مبانيها ، بالاضافة الى مساعدة القائمين على مباشرة شعائر الصلاة فيها ، كالامام والمؤذنين والمقرئين وغيرهم من السدنة والمشتغلين بخدمتها والسهر عليها وعلى راحة المصلين فيها ، وقد امتدت هذه المعونات فى الازهر الشريف ليستظل بها أيضا طلاب العلم عامة ، وامثال هؤلاء القادمين من خارج القاهرة والديار المصرية خاصة ، الذين انقطعت عنهم الموارد المالية ، لتوفير قدر معقول ، ومقبول من الحياة الكريمة لهم ، ويذكر فى هذا الشأن ان الخليفة العزيز ابو منصور نزار ، ابن المعز لدين الله فاتح مصر ، الذى كان له شغف كبير بالعلم وتقدير عظيم للمشتغلين به ، وصاحب احدى اكبر المكتبات الخاصة فى قصور الخلفاء المسلمين ، كان العزيز هذا أول من وقف الجامع الازهر على العلم فى سنة ٣٧٨هـ ، بمشورة من وزيره يعقوب بن كلس ، فأصبح نبراسا للجامعات الاسلامية ؛ ثم تعهده الخلفاء الفاطميون من بعده بالرعاية والاهتمام ليجعلوا منه مركزا علميا مختارا يجتذب طلاب العلم ويحج اليه راغبو المعرفة من كل صوب وحدب ليجدوا فى رحابه كل ما يهمهم

---

(٤٧) خطط المقريزي ، ج ٢ ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧ .

التزود به من مختلف العلوم والفنون ، ولتشجيع الطلاب والمشتغلين بالعلم من وطنيين واجـانب على الرحلة الى « جامعة الازهر » كان يقدم اليه المأكل والمسكن ــ كما راينا ــ وكل ما يوفر عليهم وسائل المعيشة واسباب الراحة من غير اجـر(٤٨) . وقد عرفت هـذه المساعدة واشـتهرت باسم « الجراية » لانها تجرى على مستحقيها وتوزع فيهم يوميا ، على شكل خبز وغـيره من انواع الاطعمة والحلوى ومتطلبات الحياة المتعددة. وكانت هذه « الجـراية » تزداد وتتضـاعف فى المواسم والمناسبات والاعياد الدينية المختلفة .

لهذه المكانة الخاصة والمنزلة الرفيعة التي تمتع بها المسجد فى نفوس المسـلمين باعتبـاره « بيت الله » وافضل اماكن العبادة الذى تزدهر فيه وتنشط تلك الاجواء الروحانية ــ العلمية ، التي تساعد على التقرب الى الخالق ــ سبحانه وتعالى بالعمل الصالح وتعميق الايمان فى القلوب بقراءة القرآن وتفسيره والتعرف على احكام الشرع وقواعد الدين وفضائله ، والتعرف على سيرة الرسول الكريم (صلعم) وسننه ، واقامة النوافل وحلقات الذكر والوعظ وما اليها ، لكل ذلك اهتم المسلمون من مسئولين وغيرهم باقامة المساجد وتعمـيرها وتزيينهـا ومدها باعداد كبـيرة من المصاحف لتسهيل مهمة الناس على قراءة القرآن الكريم ، خاصة فى شهر رمضان المعظم ولتشجيع الناس على اختلاف طبقاتهم على ارتيادها ، فكان الخليفة الوليد بن عبد الملك ــ كما مر بنا ــ أول من حمل الطعام الى المساجد فى رمضان ، كذلـك اهتم المسؤولون باضائتها ، فاستعملوا الزيت والفتيـل فى القناديـل وعلقوهـا بالسلاسـل النحاسية ، ومما يروى فى هذا الشان ان اهتمام اهل الشام باضاءة مساجدهم قد فاق غيرهم فى البلاد الاخرى ، فكانوا يوقدون فيهـا القناديل طيلة ايام السنة دون انقطاع ، كمـا كان يفعل اهـل مكـة فى البيت العتيق (٤٩) ، كذلـك يحدثنا المقريزى أن احمد بن طولون اهتم كثيرا بمسجده الضخم الذى بناه فى « القطائع » ثاني عواصم مصر الاسلامية ، وذكـر انه علـق بـه السلاسل النحاسية المفرغة والقناديل المحكمة، كما فرشـه بالحصـر العبدانيـة والسامانيـة المشهورة (٥٠) ثم استعمل المسلمون بعد ذلك الثريات الكبيرة التى كانت تصنع مـن النحاس والفضة أيضا وعرفت باسم (التنانير) ــ شكل ــ ٤) مفردها ــ تنور ــ وهى كلمة اعجميـة الاصل ، عربت ، تعنى « الكانون » الذى يخبز فيه ، كما استعملت كذلك بمعنى النار ، وتنوير الضوء بعد شـروق الشمس وتبديدها لظلامـة الليـل فى الصباح (٥١) . ويحدثنا السـيوطى أن الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله عندما جدد الجامع الازهر جعل فيه « تنورين » من الفضة الخالصة ، وسبعة وعشرين قنديلا مـن نفس المعدن الثمين ، كما انزل من قصـره ، فى سنة ٤٠٣ هـ ، الى مسجد عمرو بالفسطاط . بالف

---

(٤٨) انظر : د. حسن ابراهيم حسن ــ تاريخ الدولـة الفاطمية ــ ص ٤٢٧

(٤٩) المقدسي ــ احسن التقاسيم ــ ص ١٨٢ .

(٥٠) خطط المقريزي ــ جـ ٢ ص ٢٦٦ .

(٥١) انظر : لسان العرب لابن منظور ــ كلمة « تنر » .

ومائتين وتسعين مصحفا ، بعضها مكتوب بماءالذهب ، ليمكن الناس ويسهل عليهم قراءة آي الذكر الحكيم « بالمسجد العتيق » كما بعث مع هذه المصاحف بتنور كبير من الفضة يزن مائة الف درهم ، ونظرا لضخامة حجمه ، اضطرالعمال الى خلع عتبات المدخل حتى أمكنهم ادخاله الى المسجد للقليعة فى موضعه ، وكانتمثل هذه الثريات الضخمة لا تضاء فى كل ليلة على مدار السنة ، ولكن اقتصر استعمالها علىليالى الجمع وطول شهر رمضان لمكانته الخاصة لدى المسلمين ، نظرا لكثرة ما تستهلكه منالزيت والفتيل وغيرهما من متطلبات التشغيل والصيانة وما تحتاجه فى ذلك كله من كثرةالنفقات (٥٢)

كذلك أشار المقريزى الى اهتمام الفاطميينباعداد المساجد لاستقبال شهر الصوم المعظم كان من السمات المميزة والتقاليد المتبعة فىأيامهم ، فأخضعوها لاحكام العناية بها لاشراف القضاة المباشر الذين كان يتوجب عليهم الطوافعليها والمرور بها قبل حلول هذا الشهر الفضيل بثلاثة أيام كاملة ، لمعاينة عمارتها ، والتعرفعلى مدى صلاحية الحصر المفروشة بها . لاصلاح ما تشعث منها او استبدالها بأخرىجديدة ، وملاحظة وفرة القناديل المستعملة فى اضاءتها لزيادة أعدادها وامدادها بما تحتاجهمن أدوات التشغيل ، ومما يروى فى هذا الشأن أن الخليفة الحاكم بأمر الله امر بعمل جرد عامللمساجد (التى لا غلة لها ، ولا أحد يقوم بها ، وما له منها غلة) اي المساجد التى ليس لهاأوقاف للصرف منها على كل ما تحتاجه من نفقات ، والتى توقفت عن اداء رسالتها ، وتلكالتى أوقفت عليها الحبوس ، ليعلم كيفية انعاقها وما اذا كانت أموال ريعها كافية لسد كل نفقاتهاأم لا ، فلما تمت عملية الجرد ، وجد الخليفة أن هناك ثمانمائة وثلاثين مسجدا ــ ولا بد أنهذا العدد الكبير قد شمل المساجد الخاصة والجامعة على السواء ــ تحتاج من النفقة عليهافى كل شهر الى تسعة آلاف وتسعمائة وستين درهما ، بمعدل اثنى عشر درهما لكل مسجد شهريا ــ كما ذكر القريزى ــ فأوقف عليها جميعا الحبوس لكى يصرف من ريعها على فقهائهاوقرائها ومؤذنيها ، وكذلك لاجراء الارزاق على المستخدمين فيها ، وقد بلغ من حرص الحاكمبأمر الله على مساعدة هؤلاء المحتاجين ان شملت هذه المعونات كذلك ثمن الاكفان لهم . (٥٣)

كذلك حدثنا صاحب تاريخ بخارى عنالفضل بن يحيى البرمكى ، ونعته بأن كان من أكرم رجال الدنيا ، واجود اهل عصره ، وافضلاخوته فى عمله وفعله ، خلال ولايته على خراسان فى زمن الخليفة العباسى هارون الرشيد ،وفسر المؤرخ المعروف ذلك ، بانه كان اول من أمر بزيادة القناديل لاضاءة المساجد فى البلادالخاضعة لامارته ، فى شهر رمضان ، بالاضافة الى ما قام به من أعمال الاصلاح والتعمير فىمسجد بخارى الجامع بعد أن أصابه البلى

---

(٥٢) انظر : السيوطي ــ حسن المحاضرة ــ ج ٢ ص١٧٩ ــ ١٨٢ .

(٥٣) الخطط المقريزية ــ ج ٢ ص ٢٩٥ .

والتصدع ، وانفق الفضل البرمكى على ذلك العمل الخير مالا وفيرا ، واصبح مثالا يحتذى لكل من جاء بعده من الولاة والحكام الذين شملوا هذا المسجد الكبير بالتوسعة والزيادة والترميم والاصلاح . (٥٤)

من ناحية أخرى ، فقد أشار ((ابن طيفور)) الى ان الخليفة المأمون امر كاتبه احمد بن يوسف بن القاسم أن يكتب الى جميع عمال الدولة للاكثار من استعمال القناديل فى المساجد فى شهر رمضان ، وتعريفهم الفضل من ذلك ؛ فكتب لهم رسالة مطولة جاء فيها « فان فى ذلك انسا للسابلة ، واضاءة للمتهجدين ، ونفيا لمظان الريب ، وتنزيها لبيوت الله من وحشة الظلمة » (٥٥)

اما ابن صاحب الصلاة ، المؤرخ المغربى لعصر الموحدين ودولتهم ، فقد رسم لنا بقلمه الساحر ، واسلوبه المنمق الجميل ، صورة معبرة « للتنور » واضوائه المتلألئة واثرها الكبير فى النفوس ، عندما قدم الى مسجد قرطبة الجامع لحضور الاحتفال بليلة القدر فقال : « وللذباب تآلف كنضنضة الحيات » أو اشارة السبابات فى التحيات ، قد اترعت من السليط كؤوسها ، ووصلت بمحاجن الحديد رؤوسها ، ونيطت بسلاسل كالجذوع القائمة ، أو كالثعابين العائمة ، عصبت بها تفاح من الصفر كاللقاح الصفر ، بولغ فى صقلها وجلائها حتى بهرت بحسنها ولألائها كانها جليت باللهب ، واشربت ماء الذهب ، ان سمتها طولا رأيت منها سبائك عسجد ، أو قلائد زبرجد ، وان اتيتها عرضا رأيت افلاكا ولكنها غير دائرة ، ونجوما ولكنها ليست بسائرة ، تتعلق تعلق القرط من الزفرى ، وتبسط شعاعها بشط الاديم حين يفرى » ، كما وصف كذلك المصابيح التى تحمل بداخلها الشموع التى رفعت على مئذنة المسجد لتزيينها فقال : « والشمع قد رفعت على المنار رفع البنود ، وعرضت عليها عرض الجنود ، ليجتلى طلاقة روائها القريب والبعيد ، ويستوى فى هداية ضيائها الشقى والسعيد ، وقد قوبل منها مبيض بمحمر ، وعورض مخضر بمصفر ، تضحك ببكائها ، وتبكى بضحكها ، وتهلك بحياتها ، ويحيى بهلكها » (٥٦) هكذا اهتم المسلمون منذ الازمنة الاولى فى بلاد الاسلام كلها بتزيين المساجد ، خاصة فى المواسم والاعياد الدينية كالعيدين والمولد النبوى الشريف ، وليلة القدر ، وليلة النصف من شعبان ، وفى غيرها من المناسبات بالاضافة الى ما كانت تلقاه من اهتمام عظيم خلال شهر الصوم المبارك حيث تظل ابوابها مفتوحة لفترة طويلة من الليل ، فيغشاها جمهور كبير من الناس للصلاة والقيام والذكر وقراءة المصحف الى غير ذلك من مظاهر العبادة والقربى الى الله ، فلبست المساجد عامة والجامعة خاصة ، حلة بهية وكسوة قشيبة من

---

(٥٤) ابو بكر الترشخي ، تاريخ بخاري ، ص ٧٥ .

(٥٥) ابو الفضل احمد بن طاهر المعروف بابن طيفور ـ بغداد فى تاريخ الخلافة العباسية ـ ج ٦ ص ١٣٠ .

(٥٦) انظر : د. السيد عبد العزيز سالم ـ تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس ـ ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠ ونقول ان كلمة : الذبال ـ جمع ذبالة وهي الفتيلة التي تسرج للاضاءة ـ راجع لسان العرب لابن منظور ، كلمة : ذبل .

الزينات والاضواء ولعل ما نشاهده فى هذه الايام من اهتمام المسئولين فى البلاد الاسلامية عامة ، والتفنن فى تجميلها بكل ما هو متاح ، فى عصرنا الحاضر ، من وسائل الزينة وادواتها المتعددة لجذب الناس اليها والتردد عليها للصلاة وسماع الدروس الدينية والمواعظ والذكر وقراءة القرآن وغيرها ، لعل ذلك كله من آثار السلف الصالح، كما أوضحنا فى السطور السابقة ، وفى ذلك ما يغنى عن الاستطراد وزيادة التفاصيل لبيان اهمية المسجد واثره الكبير ودوره الفعال فى الحياة العامة والميدان الدينى على وجه الخصوص ، الذى يعنينا بالدرجة الاولى فى هذا العام .

ومما يفيد القارىء والباحث ايضا فى هذا المقام ، أن نشير الى أن مثل هذا الاهتمام الكبير من جانب المسلمين باضاءة المساجد وتزيينها خاصة فى الازمنة المتقدمة ، قد ادى الى تقدم صناعة « التنانير » التى استعملت بصورة خاصة فى القصور والمساجد الجامعة وكذلك المشكاوات والمصابيح والقناديل وغيرها من ادوات الاضاءة ، فبرع الفنان المسلم فى صناعتها واتقانها وزخرفتها ، وكانت التنانير (الثريات) تعمل من الفضة فى بعض الاحيان ومن النحاس فى معظمها ، بينما صنعت المصابيح والكؤوس والمشكاوات من الزجاج وطعمت هذه الاخيرة بالميناء الملونة كما حمل بعضها أسماء بعض السلاطين فى زمن المماليك (شكل ــ ٥) وغدت من بين أهم القطع الفنية ، والنادرة التى لم يخل منها ــ تقريبا ــ متحف من المتاحف الكبرى فى العالم اجمع ، كنموذج ودليل حى على تقدم الصناعة والفنون الاسلامية بشكل عام ، وصناعة الزجاج على وجه الخصوص .

• • •

ثانيا ــ فى ميدان العلم : ــ

لا شك انه كان للمسجد عامة والجامعة من بينها بصفة خاصة دور كبير وهام ، لا يمكن لاي منصف تجاهله أو التغاضى عن اثره الواضح فى تعليم القرآن ، وظهور القراءات المختلفة ، بالاضافة الى تفسيره وفهم معانيه ، ومعرفة احكامه ، باعتباره كتاب المسلمين ودستورهم ، ثم امتد هذا الدور الى السنة النبوية الشريفة ، لا سيما على الحديث وما يتصل به من جمع لاحاديث الرسول (صلعم) واسنادها وروايتها، لاستخلاص الاحكام واصول الشرع والفقه ، باعتبارهما ــ القرآن والسنة ــ الاساس الاول للتشريع الاسلامى ، ثم اتسعت دائرة هذه الحركة العلمية الدينية ، مع مرور الزمن وتطور الفكر الاسلامى ، بعد عصر التابعين وتابعيهم حتى جاء الائمة المجتهدون بمذاهبهم المعروفة ، فكان للمسجد دور فى ظهور هذه المذاهب وتعريف الناس بها ، ثم فى انتشارها فى عالم الاسلام الواسع ، ثم اتسعت دائرة العلم مرة ثالثة لتضم مجموعة جديدة من العلوم التى تخدم المجموعة الاولى وتساعد على دراستها وفهمها بشكل سليم وطريقة صحيحة ، **كالنحو واللغة والادب** وغيرها ، ثم انفرجت الدائرة العلمية اكثر لتحتوى داخلها كذلك بعضا من **العلوم التطبيقية كالطب** الذى كان للمسجد دور فى تدريسه ، كما سنرى ، وقد أفردت لكل هذه العلوم المنوعة حلقات الدرس ومجالس العلم فى

المساجد مما كان له أبلغ الاثر فى ظهور بعض العلوم الجديدة المتصلة بالدين كالفقه واصوله، وقراءات القرآن وتفسيره ، والحديث وجمعه ،وروايته ، وبالتالى فى تنشيط الحركة العلمية وتطورها بصورة عامة ، مما ادى الى ازدهار العديد من العلوم التى عرفها العرب والمسلمون ممن سبقهم من الشعوب المتحضرة وكان لهم دور وجهد فى تطويرها واضافة الجديد اليها كما تشهد كتب التراث ، وقد وضعوا كل ذلك الجهد الفكرى والعلمى مع تراث الامم السابقة كذلك ، تحت ايدى وبصر أوربا مما مكن لنهضتها الحديثة ، فسهل دور علماء الغرب ومهد امامهم الطريق لهذه الوثبة الواسعة التى بلغتها العلوم والمعارف فى عصرنا الحديث .

ولكى نتعرف على حقيقة دور المسجد فى الحياة العلمية ، علينا ان نقرر ان الاسلام كان له اثر كبير فى فكر العرب ، بل المسلمين جميعا وعلومهم وتطورها ، ولما كان المسجد يدين بالفضل فى وجوده الى الدين الجديد ، لذلك نرى انه من الاوفق ان نقف قليلا امام نافذة التاريخ نطل منها على سكان شبه الجزيرة العربية ، ونتتبع احوال العرب فى الميدان العلمى قبل الاسلام حتى ندرك طبيعة النقلة الكبرى التى جاء بها هذا الدين فى ذلك الميدان ، وبالتالى نتفهم دور المسجد العلمى على حقيقته.

تحدثنا النصوص التاريخية التى بين أيدينا أن عددا محدودا من العرب – فى الجاهلية – كانت لهم دارية وخبرة ببعض العلوم والفنون كالخطابة والحكمة والانساب والطب والكهانة والعرافة والعيافة والزجر والموسيقى والغناء وغيرها من المعارف المتصلة بالبيئة الصحراوية .

فاذا تركنا الشعر باعتباره من الفنون التى نبغ فيها مجموعة كبيرة من شعراء العرب قبل مجىء الاسلام ، وجدنا اسماء قليلة ومعدودة فيهم لمع أصحابها فى غيره من الفنون والعلوم التى اشرنا اليها ، مثل كعب بن لؤى الذى اشتهر بالحكمة والفصاحة حتى عد من المع خطباء العرب القدامى ، وكان يحض قومه من كنانة وبطونها على البر ، فلما مات اكبروا موته وارخوا به (٥٧) على عادة العرب فى الجاهلية حيث كانوا يتخذون من الاحداث الهامة تقويما يؤرخون بها كعام الفيل وعام الفجار وبنيان الكعبة وغيرها ، والنضر بن الحارث بن كلدة الذى ينتهى نسبه الى عبد الدار بن قصى : رحل النضر الى الحيرة وتعلم من اهلها الضرب على العود والغناء عليه ، فلما عاد الى قومه فى مكة نشر بينهم هذه الفنون ، فاتخذوا القينات (٥٨) وكان من أشهرها الجاريتان اللتان كانتا لعبدالله بن جدعان ، أحد ثراة قريش وسادة بني تيم ، اهداهما بعد ذلك الى أمية بن ابي الصلت الذى اشتهر بدوره بالزهد ، فروى انه قرأ الكتب ولبس المسوح تعبدا ، وحكى فى شعره قصص الانبياء ، فذكر ابراهيم واسماعيل والحنيفية ، وأتى بأشياء لم تكن تعرفها العرب من قبل كتحريم الخمر ، والشك فى ديانة قومه ،

---

(٥٧) الجاحظ ، البيان والتبيين ، جـ ١ ص ٥١ ٠٣.

(٥٨) رسائل الجاحظ ، جـ ٢ ص ١٥٨ ، انظر كذلك الاغاني للاصفهاني جـ ٨ ص ٣٢٧ .

فالتمس الدين وطمع فى النبوة وكان يخبر بأن نبيا يبعث من العرب ، فلما نزلت الدعوة للاسلام على رسولنا الاعظم (صلعم) حسده ابن ابى الصلت وقال عبارته المشهورة : انما كنت اريد أن أكونه لذلك اشتد غضبه وحقده على المسلمين بعد انتصارهم فى بدر ، فكان ممن رثى قتلى قريش ، كما كان من أشد المحرضين لهاعلى الثأر من المسلمين (٥٩)

وكانت **الحكمة والنباهة** من المعارف التى ظهرت فيها شخصيات عربية عديدة ، من أولهم الافعى بن الافعى الجرهمى الذى حكم بين مضر وربيعة واياد وانمار ، ابناء نزار الاربعة بعد اختلافهم على ميراث أبيهم (٦٠) ، والشداخ وهو يعمر بن عوف بن كعب ، من كنانة ، عرف بالشداخ لما شدخ من الدماء ووضع حدا لاراقتها عندما فصل بين قريش وحلفائها من قضاعة ضد خزاعة وبنى بكر حلفائها بعد ان نجح قصى بن كلاب زعيم قريش فى هزيمة أعدائه والاستيلاء على مكة ، فقضى الشداخ بينهم بأن قصيا اولى بالكعبة وامر مكة من خزاعة ، وان كل دم اصابه قصى من خزاعة وبنى بكر موضوع ، يشدخه تحت قدميه بينما كل ما اصاب خزاعة وبنى بكر من قريش وكنانة وقضاعة تؤدى فيه بالدية (٦١) كذلك كان وكيع بن زهر ، من ايجاد ، من اشهر حكماء العرب فى الجاهلية ، ويقال انه صاحب الصرح بحزورة مكة ، وقد بالغ العرب فى تعظيمه وتقديره ، فقالوا كان كاهنا ، وصديقا ، ومن كلماته المأثورة : مرضعة ، وفاطمة ووداعة ، وقاصمة ، والقطيعة ، والفجيعة ، وصلة الرحم وحسن الكلم ، ومن حكمه المعروفة : زعم ربكم ليجزين بالخير ثوابا وبالشر عقابا . ولما حضرته الوفاة جمع قومه من اباد ونصحهم قائلا :اسمعوا وصيتى : الكلام كلمتان ، والامر بعد البيان ، من رشد فاتبعوه ، ومن غوى فارفضوه وكل شاة معلقة برجلها . ويقال انه كان اول من ذكر تلك العبارة الاخيرة ، فذهبت مثلا .(٦٢)

اما قس بن ساعدة بن جدامة ، الذى ينسب هو الاخر الى اياد ، فكان ممن اشتهر بالخطابة والحكمة والعقل والفضل ، حتى عظمته العرب وسمت منزلته بينهم ، فقال عنه الاعشى ، أبو بصير ميمون بن قيس الشاعر المعروف الذى ادرك الاسلام فى آخر حياته :

واحلم من قس وأمضى كما مضى ... ندى الغيل من حقان أصح جادرا

---

(٥٩) انظر : الاغاني للاصفهاني ج ٤ ص ١٢٠ ـ ١٢٢ ،مروج الذهب للمسعودي ج ١ ص ٧٠ ـ ٧٣ ، ابن قتيبة ـ الشعر والشعراء ، ج ١ ص ٤٥٩ ـ ٤٦٠ .

(٦٠) انظر تاريخ اليعقوبي ، ج ١ ص ٢٢٣ ، ص ٢٥٨ ،انظر كذلك : كتاب المحبر لمحمد بن حبيب ص ١٣٢ ، ويسميه : الافعى بن الحصين .

(٦١) سيرة ابن هشام ج ١ ص ١٣٠ ـ ١٣٢ ، انظر كذلك : اخبار مكة للازرقي ج ١ ص ١٠٦ ـ ١٠٧ ، بينما ذكر ابن حبيب المحبر ، ص ١٣٣ ـ ١٣٤ ، ان الشداخ(باوا) بين الدماء اي جعلها سواء ، كما حكم بعدم خروج خزاعة من مكة .

(٦٢) المحبر لابن حبيب ـ ص ١٣٦ .

ومما يروى عن قس بن ساعدة أنه كان يفد على قيصر الروم فى بلاد الشام فيكرمه ، فسأله يوما : ما أفضل العلم ؟ فأجابه قس : وقوف الرجل عند علمه ، فقال : فما أفضل المرء ؟ قال : استيفاء الرجل ماء وجهه ، قال : فما أفضل الماء ؟ قال : ما قضى به الحقوق (٦٣) .

ويروى كذلك أن النبى « صلعم » سمع عن حكمة قس وأقواله المأثورة ، فلما قدم عليه ـ صلى الله عليه وسلم ـ وفد بكر بن وائل لاعلان اسلامهم وولائهم للدولة الاسلامية ، سألهم الرسول (صلعم) عنه فأخبروه وفاته ، فيروى انه ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال : « كأنى انظر اليه فى سوق عكاظ على جمل احمر وهو يقول : أيها الناس اجتمعوا واسمعوا وعوا ، من عاش مات ، ومن مات فات ، وكل ما هو آت آت » فكان له ، كما استحوذ لقومه على فضيلة تميزوا بها عن سائر العرب ، هى اعجاب الرسول الكريم (صلعم) بحسن كلامه ، ومن ثم استحق قس بن ساعدة أن يعرف بخطيب العرب قاطبة (٦٤) ، كما ينسب الى قومه قصة « السقيفة » فى بيعة أول الخلفاء الراشدين أبى بكر الصديق . ومما تجدر الاشارة اليه فى هذا المقام ان العماد الاصفهانى ، كاتب صلاح الدين الايوبى ، عندما وضع كتابه « الفتح القسى فى الفتح القدسى ، الذى ارخ فيه للسلطان الايوبى بداية من سنة ٥٨٣ هـ تيمنا باسترداده للمدينة المقدسة من أيدى الفرنج ، جعل عنوانه فى أول الامر (الفتح القدسى) ، فلما عرضه على وزير السلطان ، ابو على عبد الرحيم بن على اللخمى البيسانى المعروف بالقاضى الفاضل ، اشار على العماد بأن يجعل اسم الكتاب « الفتح القسى فى الفتح القدسى » تشبها بما اشتهر به قس بن ساعدة ، من الفصاحة وحسن البيان ، قائلا لمؤلفه : قد فتح الله عليك فيه بفصاحة قس وبلاغته ، وصاغت صيغة بيانك فيه ما يعجز ذوو القدرة فى البيان عن صياغته . فاستجاب له العماد الاصفهانى (٦٥) ، وفى ذلك أبلغ دليل على مابلغته شهرة قس بن ساعدة ومكانته فى عالم الفصاحة والبيان والبلاغة على امتداد التاريخ الاسلامى ، وبعد وفاته بعشرات القرون .

ومن المعارف التى تفوق فيها العرب كذلك اقتفاء اثر ومعرفة الدروب فى البوادى والصحارى وكان من أشهر من انتهت اليهم الدلالة عبد الله بن أريقط العدوى حليف العاص بن وائل السهمى دليل النبي (صلعم) وصاحبه ابى بكر الصديق فى الهجرة من مكة الى يثرب (٦٦) ، اما رافع بن عميرة الطائى ، فكان دليل خالد بن الوليد وجيشه عندما خرج من اليمامة للمشاركة فى فتح الشام بناء على أوامر الخليفة أبى بكر ، ونظرا لطول المسافة ، وشحة المياه فى الصحراء الواسعة التى

---

(٦٣) انظر : ابو بكر الطرطوشي ـ سراج الملوك ـ بهامش مقدمة ابن خلدون ـ ص ١٢٨ .

(٦٤) البيان والتبيين للجاحظ ، ج ١ ص ٣١٨ ـ ٣١٩ ، انظر كذلك : مروج الذهب للمسعودي ج ١ ص ٦٩ ـ ٧٠ ، العقد الفريد لابن عبد ربه ج ٤ ص ١٢٨ .

(٦٥) انظر : الفتح القسي فى الفتح القدسي للعماد الاصفهاني ـ تحقيق محمد محمود صبح ص ٥٧ ـ ٥٨ .

(٦٦) ابن حبيب ـ المحبر ص ١٩٠ ، انظر كذلك سيرة ابن هشام ج ٢ ص ١٣٦ الذي ذكر اسمه عبد الله بن ارقط .

كان على الجند ان يقطعوها خلال رحلتهم ، فقدنجح رافع فى استغلال طبيعة الابل فصحب مع الجيش عددا كبيرا منها ، ظمأهما وكعمها ،فكلمااحتاج الرجال الى الماء ذبحواحدة منها وسقاهم وخيلهم ماء كروشها ، واكلوا لحومها ،وقدمدحهأحد الشعراء قائلا :

لله در رافع مااذا راى	فوز من قراقر الى سوى
خمسا اذا ماساره الجبس بكى	ماسارها قبلك انس يرى (٦٧)

كذلك وصف الاصيدف بن صليع بن أبىعمرو بن قيس الطائى بأنه « عالما بالبلاد ودليلا» (٦٨) .

ومن المعارف التى بز فيها عرب الجاهليةغيرهم واستمرت كذلك بعد الاسلام ، معرفتهم بالانسان ، تقليدا لما عرفوه عن انساب بنىاسرائيل وغيرهم من الشعوب كما ذكرتهاالتوراة فالانتماء الى القبيلة وحمل اسمها يعتبر منأهم الامور وأعظمهاوالتى لاغنى عنها للعربىحتى يمكنه الحياة فى ذلك المجتمع القبلى الذيغلب عليه التناحر والتنافس ، فالنسب من اهم الاسباب التى يحافظ بها الفرد على حقوقه ،كما كان له كبير الاثر فى ردع المظالم واخذ حق الضعيف ممن يجور عليه (٦٩) ، لذلك كان« الخلع » من أشد أنواع العقاب الذى تنزله القبيلة بكل من يخرج على تعاليمها وعاداتهاوتقاليدها ، لانه يترتب عليه الا تهب القبيلة لنجدة « المخلوع » أو الدفاع عنه ، أو الثأر له،مما يعين « اباحة دمه » لكل من يطلبه ، وكان الخلع يتم عادة فى المناسبات العامة كالاسواق ،وهو يماثل فى عصرنا الحاضر سحب جنسية المواطن مما يحرمه من كلحقوق المواطنة والانتماءالى بلده الاصلى ، وكان (غفل بن حنظلة السدوسى من أوائل النسابة المعروفين ، وقدادرك النبى (صلعم) ولكنه لم يسمع منه ، وعاش حتى زمن معاوية بن أبى سفيان ، ووفدعليه (٧٠) ، كذلك كان أبو المثنى الوليد بن الكلبى الذى عرف « بالشرق بن القطامى » أحدالنسابيين الرواة للاخبار والإنساب والدواوين ، الا انه اخذ عليه عدم صدقه فى كل ما يقول(٧١)

ومن أشهر النسابة الدين عاشوا فى الاسلام ، أبو اليقظان عامر بن حفص (ت ١٩٠ هـ) روى عنه المدائنى وذكره ابن النديم قائلا :كان عالما بالاخبار والانساب والمآثر والمثالب ، ثقة فيما يرويه ، الف مجموعة من الكتب ، منأهمها : كتاب نسب خندف واخبارها ، وكتاب النسب الكبير وتحدث فيه عن نسب مجموعةمن القبائل العربية المشهورة مثل اياد وكنانة

---

(٦٧) المحبر ــ لابن حبيب ، ص ١٩٠ ــ ١٩١ .

(٦٨) نفس المصدر السابق ص ١٩١ .

(٦٩) انظر : د. جواد علي ــ المفصل فى تاريخ العرب قبلالاسلام ــ جـ ١ ص ٤٦٦ ــ ٤٦٧ ، الاستاذ ناجي معروف ــ اصالة الحضارة العربية ــ ص ١١٤ .

(٧٠) الفهرست لابن النديم ــ ص ١٣٧ .

(٧١) المصدر السابق ــ ص ١٣٩ .

(٧٢) نفس المصدر ــ ص ١٤٤ .

واسد وهذيل وقريش وقيس وربعة وغيرهـا (٢خ) . كذلك اشار صاحب الفهرست الـى هشام بن محمد بن السايب الكلبى « ت ٢٠٦هـ » ، ووصفه بأنه عـالم بالنسـب واخبـار العرب وأيامها ومثالبها ووقائعها ، ترك بعـدوفاته مجموعة ضخمة من المؤلفات المختلفة فى الاحلاف والمآثر والاخبـار والانساب والبلدانوأيام العرب وشعرائهم وغيرها (٧٣) .

ولا يفوتنا هنا ان نذكر كذلك ظهور بعضنساء العرب اللائى اشتهرن فى الجاهلية بالدهاء واللسن والكلام الفصيح والعجيب ، والامثـالالسـائرة ، مثل عنز الزرقاء التى عرفت بزرقاء اليمامة ، وجمعة بنت حابس الابادية ، وهنـدبنت الخس التى يروى انها سئلت : اي الرجال احب اليك ؟ فأجابت : القريب الامد ، الواسعالبلد ، الذى يوفد اليه ولا يفد ، وقـد ضرب بابنة الحسن المثل لشهرتها وحكمتها ، فقالتليلى بنت النضر الشاعرة :

وكـنز ابن جدعـان دلالـة امـة كانت كبنت الحسن أو هى أكبر (٧٤)

فاذا انتقلنا الى الطب ، الذى يتصل بحياةالانسان وديمومتة اتصالا وثيقا ، وجدنا شعوب الدنيا كلها منذ بدء الخليفة على هذه الارض ، مهماقل نصيبها او كثر من التحضر والتقدم قد أهتمت بهذا العلم ، فالمطالب كما قال أحد الحكماء نوعان: خير ولذة ، لايتسنى للانسان الحصول عليها الا بوجود الصحة ، فاللذة المستفادة من هـذهالدنيا ، والخير المرجـو فى الدار الاخرى ، ولا يتوصل الانسان اليهما الا بدوام الصحـة وقوةالبنية ، ولا يتم له ذلك الا بالصناعة الطبية لانها حافظة للصحة الموجودة ، ورادة للصحة المفقودة. فاذا كانت صناعة الطب من الشرف بهذا المكان ، وعموم الحاجـة اليه داعيـة فى كل وقت وزمانوجب أن يكون الاعتناء بها أشد والرغبة فى تحصيل قوانينها الشكلية والجزئيـة اكد واجد (٧٥) .لذلك كان الطب والتطبب مـن أوائـل المعارف والعلوم التى اهتم بها الانسان منذ اقدم العصور ، فلا غرو أن يظهر بين العرب قبل الاسلام . من عرف هذه «الصناعة» وقد أشار الى ذلك العالمالكبير ابن خلدون ، فقال : «وللباديـة من أهل العمران طب يبنونه فى غالب الأمر على تجربـةقاصرة على بعض الاشخاص ، متوارثا عن مشايخ الحي وعجائزه ، وربما يصح منه البعض ، الا انهليس على قانون طبيعي ولا على موافقة المزاج ، وكان عند العرب من هذا الطب كثير ، وكان فيهمأطباء معروفون كالحارث بن كلدة وغيره » (٧٦)

ويعتبر الحارث الثقفى هذا اشهر اطبـاءالعرب ، دون منازع ، في الجاهلية وعصر النبوة (توفى حوالى سنة ١٣هـ) ، أخذ الكثير من معارفهالطبية عنالفرس فىمدرسة جند يسابور الطبية، حتى عرف بعد عودته الى وطنه «بطبيب العرب »وقد أدرك الاسـلام ، فيروى انـه عندما مرض الصحابى الجليل سعد بن ابى وقاص بمكة ؛ عادهالنبى (صلعم) واشار عليه بعرض نفسـه على

---

(٧٣) نفس المصدر ـ ص ١٤٦ ـ ١٤٩

(٧٤) البيان والتبيين للجاحظ ـ جـ ١ ص ٣١٢ ـ ٣١٣ .

(٧٥) انظر ـ ابن ابي اصيبعة ـ عيون الانباء ـ ص ٧ .

(٧٦) مقدمة ابن خلدون ـ ص ٢٩٤ .

الحارث قائلا : انه رجل يتطبب ، فاستجاب سعدللنصيحة ، ونجح الحارث بن كلدة فى علاجه ، وقد استمر «طبيب العرب» يتمتع بهذه المكانةالطبية المرموقة فى قومه حتى ذكر انه عندما تقدمت به السن وحضرته الوفاة ، اجتمع اليــه الناسوسألوه النصيحة ، فقال لهم : «لاتتزوجوا مــن النساء الا بشابة ، ولا تأكلوا الفاكهة الا فى أوانضجها ، ولا يتعالجن احد منكم ما احتمل بدنه الداء ، وعليكم بالنورة في كل شهر فانها مذيبةللبلغم ، مهلكة للمرة ، منبتة للحم ، واذا تغذى احدكم فلينم على اثر غذائه ، واذا تعشى فليخطأربعين خطوة» . (٧٧)

يبين هذا النص طب الحارث ، بل الطــبعند العرب فى الجاهلية ، الذى يتضح فيه بجلاء ــ كما اشار ابن خلدون ــ أثر البيئة ، بالاضافةالى اهمية الخبرة والتجربة ، اكثر مــن اعتباره علما له قواعده وأصوله .

كذلك ظهر بين العرب طبيبات من النساءمن أشهرهن « زينب » طبيبة بنى أود ، التي وصف بأنها كانت خبيرة بالجراحات ومداواة العين ومما يروى عنها ، انه اتاها رجل أصيب بمرضــ فى عينيــه لتعالجــه ، دون أن يعــرفشخصيتها ، فلما كحلته امرته ان يضطجع قليلا حتى يدور الدواء فى عينيه ، فنفذ رغبتها وتمثل قول الشاعر :

أمخترمى ريب المنون ولم أزر ... طبيب بنى أود على النأى زينبا

فتبسمت من قوله وسألته : أتدرى فيمن قيلهذا الشعر ؟ فأجابها بالنفى ، فكشفت له عــن شخصيتها ، وقالت : انا زينب التى عناهاالشاعروأنا طبيبة بنى أود . (٧٨)

تلك النماذج العربية التى استعرضناهامعافى الصفحات القليلة السابقة كان لها شان وذكر ودراية فى بعض مناحى المعرفة في العصر الجاهليوان كان بعضهم قد ادرك الاسلام ولقى الرسول (صلعم) ، الا انها وغيرها من أصحاب الاسماءاللامعة التى حوتها كتب التاريخ والادب وغيرها من كتب التراث الاتنهض دليلا على رقى العلــموانتشار التعليم بين العرب قبل الاسلام ، بــل يمكن القول ــ دون أن يتجاوز الحقيقة ــ ان الامركان عكس ذلك ، فكانت الامية والجهل ــ كما يقول الاستاذ احمد أمين ــ هما الغالبين على الناس ، فسادا وتفشيا حتى لم نعد نجد بين العرب من يصح ان نسميه عالما الا القليل (٧٩) .

فاذا أخذنا مكة ، والمدينة ، كمثالين لمعرفةالاحوال العلمية بين سكانها باعتبارهما الحاضرتين الكبيرتين فى الحجاز اللتين تنقلت بينهما الدعوةللدين الجديد فظهرتفى الاولى ، وتأسست دولته فى الثانية ، كذلك كان لاهلهما شأن قد يفوق غيرها فى شبه الجزيرة كلها فى الفترةالقريبة من مجىء

---

(٧٧) العيون لابن ابي اصيبعة ص ١١٦ ، انظر كذلك :ابن جلجل ، طبقات الحكماء ص ٥٤ .

(٧٨) العيون لابن ابي اصيبعة ص ١٨١ ، انظر كذلك :الاستاذ ناجي معروف ــ اصالة الحضارة العربية ــ ص١١٦.

(٧٩) الاستاذ احمد امين ــ فجر الاسلام ــ ص ١٤٠ ،انظر كذلك ما ذكره د. جواد علي فى المفصل جـ ١ ص ٢٦١ وما بعدها ، عن طبيعة العقلية العربية .

الاسلام ، فكانت قريش المضرية بمكانتها الدينية المرموقة لسيطرتها على الكعبة التى تقدسها القبائل العربية قاطبة من جهة، ولثقلها الاقتصادى ونشاطها التجارى الواسع مع البلدان المجاورة من جهة اخرى كانت قريش بهذه الميزات والمكانه وماتتمتع به من الزعامة الدينية والسيادة التجارية لا يكتب من رجالها عندما ظهر الاسلام الا سبعة عشر رجلا فقط هم : عمر بن الخطاب ، وعلى بن أبى طالب ، وعثمان بن عفان ، وابو عبيدة بن الجراح ، وطلحة بن عبيد الله ، وابو سفيان بن حرب ، وولديه يزيد ومعاوية ، وأبو حذيفة بن عتبة ابن ربيعة ، وحاطب بن عمرو العامرى ، وأبو سلمة بن عبد الاسد المخزومى ، وابان بن سعيد بن أبى العاص ، وأخوه خالد ، وعبد الله بن سعد ابن أبى السرح العامرى ، وحويطب بن عبد العزى العامرى ، وجهم بن الصلت ابن مخزمة ، والعلاء ابن الحضرمى من حلفاء قريش (٨٠) .

فاذا انتقلنا الى يثرب ، رأينا انه لم يزد عدد من كان يكتب من الاوس والخزرج ، اللذين ينحدران فى نسبهما من أزد اليمن ، ويجاورهم ويشاركهم مدينتهم اليهود الذين عرفوا العربية ، عن احد عشر رجلا هم : سعد بن عبادة ، والمنذر بن عمرو ، وابى بن كعب ، ورافع بن مالك ، واسيد بن حضير ، ومعن بن عدى البلوى ، وبشير بن سعد ، وسعد بن الربيع ، وأوس بن خولى ، وعبد الله بن أبى بن سلول ، وزيد بن ثابت (٨١) .

فى مثل هذه القلة القليلة « الكاتبة » كان العرب يصفون من جمع بين الكتابة ومعرفة الرمى والعوم (بالكامل) وكان من اشهر هؤلاء الكملة : رافع بن مالك وسعد بن عبادة ، وأسيد بن حضير وعبد الله بن أبى بن سلول ، وأوس بن الخولى ، وهم من الذين ادركوا الاسلام ودخلوا فيه ، فى حين كان سويد بن الصامت ، وحضير الكتائب أشهر اهل يثرب اللذان جمعا هذه الصفات الثلاث من الجاهلية . (٨٢)

لكل ماسبق لا نستطيع القول بان العرب فى الجاهلية كان لديهم « علم » Science بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ولكن يمكن ان نسميها - كماذكرنا من قبل - نوعا من المعرفة والخبرة والممارسة تفتقد الى القواعد والاصول والمنهج العلمى والنتائج الثابتة التى يصل اليها الباحث فى اى فرع من فروع المعرفة قبل اعطائه صفة العلم، اذ يرى الباحثون المحدثون أن مفهوم هذه الكلمة عندما نقول على سبيل المثال « علم التاريخ » أو « علم الاجتماع » أو « علم الطب » انما تعنى الطريقة المنظمة المحددة التى يتبعها الباحث فى هذا العلم ليستخلص من الظواهر الفردية المتعددة بالدراسة والتحليل والتجربة الخصائص المشتركة التى تؤدى الى نتائج ثابته يمكن أن نسميها « القانون العلمى » الذى يقوم على فكرة السببية غير المتغيرة فى كل زمان ومكان . (٨٣)

---

(٨٠) البلاذري - فتوح البلدان - ص ٥٨٠ ، انظر كذلك : ابن عبد ربه ، العقد الفريد ج ٤ ص ١٥٧ - ١٥٨ .

(٨١) فتوح البلدان للبلاذري - ص ٥٨٣ .

(٨٢) المصدر السابق ج ص ٥٨٣ ، انظر كذلك ، احمدامين - فجر الاسلام ص ١٤١ .

(٨٣) انظر : د. لبيب شقير - تاريخ الفكر الاقتصادي ص ١٩ - ٢٣ .

فلما جاء الاسلام بمبادئه السامية التى تعالج الجانبين الروحى والمادى فى حياة الانسان ، دعاه ــ باعتباره أشرف الخلق واكرم المخلوقات عند الله سبحانه وتعالى ، لاستغلال عقله الذى ميزه به عن سائر الكائنات للاستفادة من كل ما فى الكون ، لترقى حياته وتتطور ، فدعى القرآن الكريم المسلمين الى طلب العلم والمعرفة ، كذلك دعت الاحاديث النبوية الشريفة الى هذا الهدف النبيل ، فكان أول ما نزل من آيات الله البينات على الرسول الاعظم (صلعم) « اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم » كما خص المولى ــ عز وجل ــ « القلم » فى القرآن الكريم بسورة من سوره ، وأقسم به باعتباره اداة الكتابة الهامة الذى كتب به أسماء الكائنات والمخلوقات فى اللوح المحفوظ (٨٤) . فقل تعالى : « ن والقلم وما يسطرون » ، كما تحدث الحكماء عن فضائل القلم وأهميته كأداة للكتابة ، فقال أحدهم : القلم سفير العقل ورسوله ولسانه الاطول وترجمانه الافصل ، بينما ذكر آخر ، أن عقول الرجال تحت أسنان أقلامهم ، أما عبد الحميد بن يحيى ، كاتب آخر خلفاء الامويين ، مروان بن محمد ، ومن أشهر كتاب الدولة فقال : القلم شجرة ثمرها الالفاظ ، والفكر بحر لؤلؤه الحكمة ، وفيه رى العقول الظمئة .

ومن ناحية أخرى ، تحدث القرآن الكريم فى مواضع عدة عن أهمية العلم وأثره فى تهذيب النفوس ، ورقة القلوب ، ودماثة الخلق . وقبل هذا كله معرفة « الحق » جل وعلا ، وتعميق الايمان فى القلوب بالتدبر والتأمل فى هذا الكون وأسراره ، لذلك أشار القرآن الكريم الى منزلة أصحاب العلم وتميزهم فقال تعالى : « وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم » ، وقال تعالى « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » .

كذلك شرف الله جل شانه المشتغلين بالعلم والقائمين به ، والداعين اليه ، والعاملين على نشره ، فكان من فضل الله ــ عز وجل ــ على عباده ، تعريف الناس عقيدة التوحيد ، وما جاءت به الكتب السماوية من أحكام ومبادىء وفضائل ، وكان توصيل هذه المعارف أول وأعظم مهمات الرسل والانبياء ، وعلى رأسهم خاتمهم ، وأشرف خلق الله رسولنا الاكرم (صلعم) ، فقال تعالى : « لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين » ، وقال عز شأنه « كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون » .

هكذا أصبح التعليم والتدريس من الوظائف واعظمها ثوابا ومقصدا ويحدثنا البخارى أنه بينما كان رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ جالسا للتدريس بالمسجد والمسلمون من حوله قدم عليه ثلاثة نفر ، تقدم اثنان منهم الى حلقة الدرس ، وانصرف الثالث عنها ، فأما أحدهما فرأى فرجة فجلس فيها ، وأما الآخر فجلس خلفهم ، فلما فرغ رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال لمن حوله : الا اخبركم عن النفر الثلاثة ، أما أحدهم فآوى الى الله فآواه الله ، وأما الآخر فاستحيا ، فاستحيا الله منه ، وأما الآخر فأعرض ، فأعرض الله عنه .

---

(٨٤) انظر : تفسير الجلالين ــ جـ ٢ ص ٢٣٠ .

ويفهم من هـذا الحديث الشريف أن من جلس الى حلقة علم كان فى كنف اللـه وايوائه ، وهو ممن تضع له الملائكة أجنحتها اكراما للعلم وحملته، واما من قصد العلم ومجالسه فاستحيا، فالله عز وجل يقدر لـه حياءه ولا يعذبه ، لأن الحياء المذموم فى العلم هو الذى يبعث على تـرك التعلم ، واما من أعرض كلية عن حلقته فان الله تعالى يعرض عنه ، ومن أعرض الله عنـه فقد تعرض لسخطه (٨٥) .

كذلك يروى عن النبي (صلعم) فى فضل من علم وعلم قوله : « مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير ، أصاب أرضا فكان منها نقية قبلت فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكانت منها اجادب أمسكت الماء فنفع الله بهـا الناس ، فشربوا وسقوا وزرعوا ، واصابت منها طائفة أخرى انما هى قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ ، فذلك مثل من فقه فى دين اللـه ونفعه ما بعثنى الله به فعلم وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذى أرسلت به » (٨٦) .

كذلك حث رسولنا الكـريم (صلعم) على العلم وطلبه بدأب وابستمرار مهما قطع الانسان فيه من شـوط وبلـغ من مرتبـه ، وبين مكانة المشتغلين به وفضلهم ، ومما يروى عنه ــ صلى الله عليه وسلم ــ فى ذلك قوله : لا يزال الرجل عالما ما طلب العلم ، فان ظن أنه قـد علم فقد جهلَ . وقوله أيضا : ان الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضـا بما يطلب ، ولمداد جـرت به أقلام العلماء خير من دماء الشهداء فى سـبيل الله (٨٧) .

أما **الامام علي بن أبى طالب** ــ كرم اللـه وجهه ــ الذى لا يخفى على أحـد مقدار علمـه وتفقهه فى الدين ، فيتجلى تقديره للعلم والعلماء من وصيته لكميل بن زياد النخعى ، عندما قال له : ان القلوب أوعية ، فخيرها أوعاها للخير ، احفظ عنى ما أقول لك : الناس ثلاثـة ، فعالم ربانى ، ومتعلم على سبيل نجاة ، وهمج رعـاع تباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح ، لم يستضيئوا بنور العلم ، ولم يلجأوا منه الى ركن وثيق ، العلم خير من المال ، العلم يحرسك وأنت تحرس المال ، والعلم يزكو على الانفاق والمال تنقصـه النفقة ، والعلم حاكم ، والمال محكوم عليه ، ومحبة العالم دين يدان الله به ، يكسبه الطاعة فى حياته وجميل الاحدوثة بعد وفاته ، مات خزان الاموال وهم أحياء ، والعلماء باقون ما بقى الدهر ، أشخاصهم مفقودة وأمثلهم فى القلوب موجودة ها هنا، وأشار بيده الى صدره (٨٨) .

اما ابو حامد الغزالي ــ حجة الاسلام ــ فقد اجلى فضـائل التعلم وطلب العلم ، وبـين دور العلماء وعلو منزلتهم بقوله : ان الله تعالى قـد فتح على قلب العالم العلم الذى هو أخص صفاته، فهو كالخازن لانفس خزائنه ، ثم هو مأذون له فى الانفـاق منه على محتاج اليـه ، فأى رتبة

(٨٥) انظر : صحيح البخاري بشرح الكرماني جـ ٢ ص ٢٥ ــ ٢٦ .

(٨٦) المصدر السابق جـ ٢ ص ٥٥ ــ ٥٦ .

(٨٧) انظر : العقد الفريد لابن عبد ربه ــ جـ ٢ ص ٢٠٩.

(٨٨) ابو بكر الطرطوشي ــ سراج الملوك ــ بهامش مقدمة ابن خلدون ــ ص ١٣٣ .

اجل من كون العبد واسطة بين ربه سبحانه وبين خلقه فى تقريبهم الى الله زلفى ، وسياقتهم الى جنة المأوى (٨٩) .

ولما كانت المساجد ، والجامعة منها على وجه الخصوص من أول المنشآت التى اهتم بها المسلمون بعد الهجرة الكبرى ، وكان مسجد الرسول (صلعم) بالمدينة مركز الحركة العلمية فى عصر الرسالة وزمن الخلفاء الراشدين لذلك اصبحت تلك المساجد المكان المفضل لمجالس العلم وحلقات الدرس بما فعله النبى (صلعم) وصحابته والتابعين وتابعيهم .

وهنا يبرز امامنا سؤال عن ماهية العلوم وطبيعتها التى بدات تاخذ مكانها فى المساجد الاسلامية الجامعة ، فى هذه المرحلة الاولى من مراحل الحركة العلمية الاسلامية .

والواقع أن معرفة اجابة هذا السؤال من الاهمية بمكان لأنها تعرفنا بهذه العلوم واقسامها وانواعها من جهة ، ثم بتطور الفكر الاسلامي من جهة ثانية ، كما أنها من ناحية ثالثة توضح طبيعة العلوم الجديدة التى أوجدها المسلمون ونبغوا فيها ، والفوا ، وكتبوا ، وتركوا لنا تراثا عظيما مفيدا اثرى المكتبة العربية مثل أنواع القراءات ، وتفسير القرآن ، وعلم الحديث ، واصول الفقه ، والنحو الذى كان يعرف عند العرب أولا باسم العربية أو الكلام أو الاعراب ، ومثل هذه العلوم وغيرها ظهرت بعد الاسلام لحاجة المسلمين الجدد اليها لفهم دينهم ومعرفة احكامه .

تمدنا المصادر المختلفة ، التى تحدثت عن تلك العلوم التى بدات بها الحياة العلمية عند المسلمين باكثر من تسمية لها ، فالامام الغزالى ـ مثلا ـ يسميها « العلوم الشرعية » ثم يوضح معنى كلمة « الشرعية » بأنها كل ما افاد الناس من الانبياء ، سواء من كتبهم أو سننهم ، وقال أنها من العلوم التى لا يرشد العقل اليه كالحساب ، ولا التجربة كالطب ، ولا السماع كاللغة ، ثم خص بالايضاح والتفصيل العلوم الشرعية الاسلامية ، وقسمها الى اربعة اقسام هى :

أولا : الأصول الأربعة ، كتاب الله عز وجل ، وسنة رسوله عليه السلام ، واجماع الأمة ، وآثار الصحابة .

ثانيا : الفروع ، وهى على ضربين ، احدهما يتعلق بمصالح الدنيا وتحويه كتب الفقه ، والثانى يتعلق بمصالح الآخرة ، ويصفه ، حجة الاسلام ، بأنه علم أحوال القلب .

ثالثا : المقدمات ، كعلم اللغة والنحو وكتابة الخط .

رابعا : المتممات ، وهى فى علم القرآن ، وتشمل ثلاثة اقسام : ـ

أ ـ ما يتعلق باللفظ كالقراءات وضبط مخارج الحروف .

ب ـ ما يتعلق بالمعنى كالتفسير .

---

(٨٩) الغزالي ـ احياء علوم الدين ـ طبعة دار الشعب ـ ج ١ ص ٢٤ ، انظر كذلك د. محمد ناصر الفكر التربوي العربى الاسلامى ـ ج ٢ ، من القراءات ، ص ٣٢٦-٣٢٧.

جـ ــ ما يتعلق باحكامه ، كمعرفة الناسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، والنص الظاهر ، وتعرف كلها بعلم أصول الفقه الذى يتناول مع القرآن الكريم السنة النبوية الشريفة (٩٠) .

اما **ابن خلدون** فقد أطلق عليها اسم « **العلوم النقلية الوضعية** » وأبان عن السبب فى اختيار هذه التسمية ، وقال ان اصولها كلها الشرعيات من الكتاب والسنة التى هى مشروعة لنا من الله ورسوله ، وما يتعلق بذلك من العلوم تهيؤها للافادة ، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربى الذى هو لسان الله وبه نزل القرآن . ثم اوضح العلامة الكبير انواع هذه العلوم النقلية ، وقال انها كثيرة ، اولها علم التفسير الذى يختص بالنظر فى الكتاب لبيان الفاظه ، ثم السنة لمعرفة احكم الله تعالى المفروضة على المسلم بالنص اوبالاجماع أو بالالحاق ، ثم علم القراءات الذى يتناول اختلاف روايات القراء فى قراءة الكتاب ، ثم علوم الحديث التى تبحث فى اسناد السنة الى صاحبها والكلام فى الرواة ، ومعرفة احوالهم ، وعدالتهم ، ومدى الوثوق برواياتهم ، ثم أصول الفقه ووضعه بالوجه القانونى الذى يتعلق بكيفية استنباط الاحكام الشرعية من اصولها للاستفادة منها ، واخيرا يأتى علم الفقه الذى وصفه ابن خلدون بأنه ثمرة معرفة أحكام الله ــ عز وجل ــ فى افعال المكلفين . ونلاحظ هنا أنه العالم والفقيه المشهور ، جعل الفقه فى سياق حديثه بعد علم الاصول ، ثم تحدث عن الايمان ، وقال ان موضعه القلب ، وأشار الى العقائد الايمانية ، وذكر أنها النظر فيما يجب أن يعتقده المسلم فى الذات والصفات وامور الحشر والنعيم والعذاب ، والقدر ، وخلص الى أن الحجاج عن هذه الامور بالادلة العقلية تمثل علم الكلام . كما أوضح العالم الفيلسوف ان النظر فى القرآن والحديث لا يمكن ان تأخذ شكلها الصحيح وصورتها المفيدة الا بعد معرفة « العلوم اللسانية » ، وقال انها اصناف ، كعلم اللغة وعلم النحو ، وعلم البيان ، وعلم الأدب وغيرها من العلوم التى أفرد للكلام عن كل منها فصلا خاصا وحديثا متفصلا (٩١) .

ونلاحظ ان هذه العلوم النقلية الوضعية التى حددها ابن خلدون لا تختلف فى جوهرها عن العلوم الشرعية باقسامها الاربعة التى ذكرها الامام الغزالي ، وهى نفسها التى عرفت عند غيرهما من العلماء والباحثين بالعلوم الدينية ، فهذه التسميات الثلاث المختلفة لا تعنى الا شيئا واحدا ، هو تلك العلوم التى تبحث فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة للتعرف على ماهية الاسلام بشقيه العقائدى والتشريعى وفهمه الفهم الصحيح السليم ، ولوضع هذه الدراسة فى اطارها الحقيقى ، واستيعاب كل ما جاء فى القرآن والسنة بنفس اللغة التى نزل بها الكتاب ، وذات اللسان الذى كان يتكلمه العرب الذين اختارت السماء من بينهم نبى الاسلام وخاتم المرسلين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، اصبح من الضرورى ان يسبق دراسة هذه العلوم الدينية تعلم العربية والخط العربى ، ثم ينتقل الدارس الى العلوم المساعدة كاللغة والنحو والبيان والأدب

---

(٩٠) احياء علوم الدين للغزالي ــ جـ ١ ص ٢٨ ــ ٣٠

(٩١) مقدمة ابن خلدون ــ ص ٢٥٨ .

وما اليها ، حتى لا يخطىء القارىء لكتاب الله ، ولا يلحن فيه ، لأن الوقوع فى مثل هذه المحظورات لا يؤدى الى ضياع معنى النص القرآنى اوالحديث النبوى وعدم القدرة على فهمه فحسب، بل والى قلب هذا المعنى فى بعض الاحيان .

ولا يفوتنا فى هذا المقام الاشارة الى النظرةالفلسفية الى العلوم وأقسامها وقد اخترنا ما أورده عنها اخوان الصفا ، هؤلاء المفكرون الذين ظهروا فى البصرة فى القرن الرابع الهجرى ، زمن الأمراء البويهيين ، فى العصر العباسي الثاني ، ولن نتعرض هنا لفلسفتهم لأنها ليست موضع اهتمامنا ، ولكننا سنشير الى رؤيتهم الفلسفية لاقسام العلوم ، كمثال لما يراه فلاسفة المسلمين .

قسم اخوان الصفا العلوم الى ثلاثة اقسام رئيسية هى :

١ ــ علوم الأدب : التى وضع اكثرها لطلب المعاش وصلاح الحياة ، كالقراءة والكتابة واللغة والنحو والصرف والصناعات والنسل وغيرها .

٢ ــ العلوم الشرعية : التى وضعت لطلب الآخرة كالتنزيل والتأويل والسنة والفقه والتصوف والتذكار وغيرها .

٣ ــ العلوم الفلسفية : وقد قسموها الى أربعة اقسام :

أ ــ الالهيات ، التى تبحث فى الخالق والملائكة وما اليها .

ب ــ الرياضيات ، كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى .

جـ ــ المنطقيات ، كالشعر والخطابة والمنطق والجدل وغيرها .

د ــ الطبيعيات ، التى تبحث فى الكون والانسان والنبات والحيوان وما اليها .

هكذا ، كما نرى ، أطلق اخوان الصفا على تلك العلوم موضع اهتمامنا ، « العلوم الشرعية » كما فعل الامام الغزالي فى كتابه الاحياء ، بينما سموا العلوم الاخرى المساعدة التى لفقها ابن خلدون « بالعلوم اللسانية » والغزالى « بالمقدمات » ، أسموها « علوم الآداب » .

ويهمنا من فكر اخوان الصفا بعد ذلك ، فى هذا البحث ، اهتمامهم الكبير بالعلم والتعليم وتربية الشباب واتساع ثقافة المعلم وحسن خلقه ، فنجدهم يقولون : اعلم ايها الاخ ان من سعادتك ان يتفق لك معلم ذكي جيد الطبع ، حسن الخلق ، صافى الذهن ، محب للعلم ، طالب للحق ، غير متعصب لرأى من المذاهب . كذلك اشاروا الى اهمية العلم وضرورته لكل من يريد التعرف على حقيقة الدين وطريق الهداية والتقرب الى الله سبحانه وتعالى ، فقالوا : اعلم يا أخى أيدك الله وايانا بروح منه ، بأن الله جل ثناؤه ، قد فرض على المؤمنين اشياء كثيرة يفعلونها ، ونهاهم عن أشياء كثيرة يتركونها ، ولا افضل ولاأجل ولا أشرف ولا انفع لعبد ، ولا أقرب له الى ربه بعد الاقرار به ، والتصديق لانبيائه ورسله فيما جاءوا به وخبروا عنه من العلم وطلبه وتعليمه . كما أوردوا فى شرف العلم حديثا مطولا منسوبا الى النبى (صلعم) جاء فيه قوله : تعلموا العلم فان فى تعلمه لله خشية ، وطلبه عبادة ، ومذاكرته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه

لمن لا يعلمونه صدقه ، وبذله لأهله قربه ، لانهمعالم الحلال والحرام ، ومنار سبيل الجنة ، والمؤنس فى الوحدة والوحشــة ، والصاحب فىالغربة ، والدليل على السراء والضراء ، والسلاح على الاعداء ، والمقرب عند الغرباء ، يرفع الله بهأقواما فيجعلهم فى الخير قادة يهتدى بهم ، وائمة فى الخير تقتفى آثارهم ، يبلغ به العبد منــازل الاحرار ، ومجالس الملوك ، والدرجات العلى فى الدنيا والآخرة ، به يطاع الله ، وبه يعبد ، وبهيعلم الخير ، وبه يتورع ، به يؤجر ، وبه توصل الارحام (٩٢) .

من عرضنا السابق لتلك النماذج بين آراءالفقهاء والعلماء والمفكرين عن العلوم واقسامها ، نجد أن أصحابها قد اتفقوا على انالعلوم الدينية،التى أطلقوا عليها « شرعية » تارة و « نقلية » تارة اخرى ، هى تلك المباحث التى شملت القرآنوالسنة ، وهى نفسها التى بدات بهــا الحركة العلمية الاســلامية ــ دون شــك ــ على يدىالرسول (صلعم) ، فكان ــ صلى الله عليــه وسلم ــ يجلس فى دار أبى عبد الله الارقم بن أبىالارقم عند الصفا بمكة يعلم المسلمين أصول دينهم وفضائله، فلما تكاملوا اربعين رجلا ــ بعد منهاجر الى أرض الحبشة ــ خرجوا ، وكانآخرهم اسلاما ، فى السنة السادسة ، عمر بن الخطاب ، الذى وصف بأنه كان ذا شكيمة لا يرام ما وراء ظهره ، وبذلك امتنع المســلمون به وبحمزة بنعبد المطلب ، حتى عازوا قريشا ، ومما يروى فى ذلك عن عبد الله بن مسعود قوله : ما كنا نقدرعلى أن نصلى عند الكعبــة حتى أسلم عمر بن الخطاب ، فلما اسلم قاتل قريشا حتى صلى عندالكعبة وصلينا معه (٩٣) .

كان من الطبيعى ان تزداد الحركة العلميةنشاطا وتتسع دائرتها بعد الهجرة الكبرى لكي تساير تطور الجماعة الاسلامية فى موطنها الجديدبعد ان أسس الرسول (صلعم) الدولة فى المدينة المنورة ، ومن ثم بدات السور القرآنية المدنيــةتتضمن الاحكام والقوانين مــع ازدياد القضــايا وتنــوع المشــاكل التى اخذت تواجــه المجتمعالاسلامي الاول ، فكان النبى (صلعم) يتخذ من مسجده المكان المفضل لمجلس علمه حيث يلتقىفيه مع المسلمين ليعلمهم كل ما يهمهم من أمــور دينهم ودنياهم ، ويقرئهم ما نزل به جبريل الامينمن القــرآن ، ويفسره ويحفظه لهــم ، ويذكر الاستاذ احمد امينفىهذا الصدد أن حفظ القرآنكان موزعا على الصحابة ، فكانوا يحفظون الســورة أو جملة آيات ويتفهمون معانيها ، فاذا حذقوا ذلــك انتقلوا الى غيرهــا ، ومما يروى عن أبى عبد الرحمن السلمى فى ذلك قوله : حدثنا الذينيقرأون القــرآن كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما انهم كانوا اذا تعلموا من النبى(صلعم) آيات لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل . ويقال ان عبد الله بن عمر بنالخطاب اقام على حفــظ ســورة البقرة ثمانى سنوات ، لا ينتقل من آية الــى أخــرى حتىيحفظها ويلم بمعناها وتفسيرها (٩٤) .

---

(٩٢) عن كل ما اوردناه عن اخوان الصفا وفكرهم ، انظرد. محمد ناصر ــ الفكر التربوي جـ ٢ من القراءات ، ص ١٧٩ ــ ٢١١ .

(٩٣) انظر : الاصابة لابن حجر ــ جـ ١ ص ٢٨ ، سيرةابن هشام جـ ١ ص ٣٦٦ ، عيون الاثر لابن سيد الناس ــ جـ ١ ص ١٢١ ــ ١٢٥ .

(٩٤) احمد امين ــ فجر الاسلام ــ ص ١٩٧ ، انظــركذلك ، د. فتحي العجني ــ ابو الاسود الدؤلي ونشاة النحو العربي ــ ص ٣٤ .

من ناحية اخرى، تحدثنا المصادر التاريخيةان الرسول (صلعم) بعد ان تم له فتح مكة ، استعمل عليها عتاب بن اسيد ، وكانت لقريش شهرة واسعة وذكر ونشاط كبير فى عالم التجارة ، فاراد النبي الكريم (صلعم) أن يعرف واليه على مكة ويعلمه اصول المعاملات التجارية التى تتفق مع احكام الشرع وتعاليم الاسلام فقال له :أتدرى على من استعملتك ؟ فاجاب عتاب : الله ورسوله أعلم ، فقال النبى (صلعم) :

استعملتك على اهل الله ، بلغ عنى أربعا :لا يصلح شرطان فى بيع ، ولا بيع وسلف ، ولا بيع مالم يضمن ، ولا تأكل ربح ماليس عندك ، ثم رزقه كل يوم درهما ، فجمع ابن أسيد قريشا فى المسجد الحرام وخطبها قائلا :أيها الناس أجاع الله كبد من جاع على درهم ، فقد رزقنى رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ درهما كل يوم، فليست بى حاجة الى أحد(٩٥). فكان هذا الدرهم ــ فيما نعلم ــ أول أجر يحصل عليه أحد الولاة فى تاريخ الاسلام والمسلمين . كذلك خلف رسول الله (صلعم)مع أول عماله على مكة ، معاذ بن جبل وأباموسى الاشعرى يعلمان الناس القرآن ويفقهانهم فى الدين، وكان أولهما من أعلم الصحابة بالحلال والحرام ، ومن أقرئهم للقرآن .

ومما تجدر الاشارة اليه فى هذا المقام ،ان العلم والدرس لم يكونا قاصرين على الرجال وحدهم دون النساء ، فقد أفراد الرسول(صلعم) لهن يوما خاصا يعظهن ويعلمهن ، ومما يروى فى ذلك عن أبى سعيد الخدرى أن النساء أتين النبى (صلعم) وقلن له : غلبنا عليك الرجال، فاجعل لنا يوما من نفسك ، فوعدهن يوما القيهن فيه ، فوعظهن وامرهن فكان فيما قال لهن : ما منكن امرأة تقدم ثلاثة من ولدها الا وكان لها حجاب من النار ، فقالت امرأة ، واثنين ؟ فقال : واثنين (٩٦)

وليس أدل على نجاح المرأة المسلمة فى هذا الميدان واقبالها على العلم والحركة العلمية ما تزال فى مهدها وبدايتها من قصة ام **سلمة أسماء بنت زيد بن السكن الانصارية ،** التى تنسب الى بنى عبد الاشهل الاوسيين ، وكان يقال لها خطيبة النساء لعلمها وعقلها ودينها ، فقد أرادت ان تساوى فضل المرأة المتدينة القابعة فى بيتها تؤدى مهمتها الاولى فى السهر على خدمة أسرتها وتربية أبنائها وحفظ زوجها ، بما كان يفاخر به الرجال عليهن بخروجهم للجهاد وصلاة الجمعة وشهود الجنائز ، فأتت النبى(صلعم) وقالت : انى رسول من ورائى من جماعة نساء المسلمين ، كلهن يقلن بقولى وعلى مثل رأيي . ان الله تعالى بعثك الى الرجال والنساء ، فآمنا بك واتبعناك ، ونحن معشر النساء مقصورات مخدرات ، قواعد بيوت ، وموضع شهوات الرجال ، وحاملات أولادهم ،وان الرجال فضلوا بالجمعات وشهود الجنائز والجهاد ، واذا خرجوا للجهاد حفظنا لهم أموالهم وربينا أولادهم ، أفنشاركهم فى الاجر يارسول الله ؟ فالتفت النبي (صلعم) بوجهه الى أصحابه وقال : هل سمعتم مقالة امرأة

---

(٩٥) المغازي للواقدي ــ جـ ٣ ص ٩٥٩ ، انظر كذلك :سيرة ابن هشام جـ ٤ ص ١٢٣ .

(٩٦) انظر : صحيح البخاري بشرح الكرماني جـ ٢ ص٩٩.

أحسن سؤالا عن دينها من هذه ؟ فقالوا :بلى من وراءك من النساء أن حسن تبعل احدكن لزوجها وطلبها لمرضاته واتباعها لموافقته يعدل كل ما ذكرت للرجال ، فانصرفت ام سلمة راضية مستبشرة تهلل وتكبر بما قرر النبى (صلعم)لها ولغيرها من النساء من حسن الاجر وعظيم الثواب .(٩٧) .

كذلك اشارت النصوص التاريخيةوالقرآنيةالى قصة **خولة بنت ثعلبة** مع زوجها أوس بن الصامت اخى عبادة الصحابى المعروف ، عندماظاهر عليها ، كما كان شائعا بين العرب فى الجاهلية ، حيث كان الزوج اذا غضب على زوجته واراد الكيد لها قل : انت على كظهر أمي . فتبين منه لانه شبهها بمن تحرم عليه ، فلما ارادها أوس بعد ذلك رفضت الاستجابة لرغبته وأقسمت له قائلة : والذى نفسي بيدهلا تخلص الى وقد قلت ما قلت حتى يحكم الله ورسوله فينا ، وأسرعت الى الرسول الكريم(صلعم) آملة أن تجد عنده الحل الامثل لمشكلتها وامثالها من الزوجات اللائى ظللن يعانين من أزواجهن وعادات الجاهلية وتقاليدهاالمجحفة بهن والتى لا تتناسب مع الاسلام واحكامهوتعاليمه الجديدة ، ورات هذه المرأة الصالحة فى شخص نبى العرب ورسول الاسلام العظيم(صلعم) المربى والمعلم الوحيد القادر على ايجاد التشريع الذى يمكن بواسطته التفرقة بين يمين الطلاق البين ، ابغض الحلال عند الله ، ويمين الظهار الذى لو استمر العمل به فى ظل الدين الجديد لادى الى ضياع الابناء وانحلال رابطة الزوجية التى وصفها القرآن الكريم «بالميثاق الغليظ » وقد نجحت هذه الصحابية الجليلة بحسن تفكيرها ونقاء سريرتها وغيرتها على سلامةالاسرة والمجتمع الاسلامى فى مسعاها لدى النبى (صلعم) عندما استجابت لها السماء ونزل فيها قول الله تعالي : » قد سمع الله قول التي تجادلك فى وزجها وتشتكى الى الله ، والله يسمع تحاوركما ، ان الله سميع بصير ، الذى يظاهرون منكم من نسائهم .. » وبذلك التشريع السماوى الجديد أبطل الاسلام ما كان يترتب على يمين الظهار كما كان شائعا فى الجاهلية من الفرقةبين الزوجين حفاظاعلى الاسرةووحدتها ،وأوجب على من يعود لمثل هذا القسم الكفارة بتحريررقبة ،فمن لم يجد فصيام شهرين متتاليين ، ومن لم يستطيع فاطعام ستين مسكينا) ويروىفى هذه القصة عن **السيدة عائشة** ــ رضى الله عنها ــ قولها : تبارك الذى وسع سمعه كل شىءانى لاسمع كلام خولة بنت ثعلبة ويخفى على بعضه وهي تشتكى زوجها الى رسول الله صلىالله عليه وسلم ، وهي تقول : يارسول الله ،ابلى شبابي ، ونثرت له بطنى حتى اذا كبر سنىوانقطع ولدى ظاهر منى ، اللهم انى اشكو اليك فما برحت حتى نزل جبريل عليه السلام بهذهالآيات « قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى الى الله .. » كذلك روى عن عمر بن الخطاب انه خرج يوما من المسجد ومعه الناس ، فمر بعجوز فاستوقفته وأخذت تنصحهوتعظه قائلة : هيهات ياعمر ، عهدتك وانت تسمى

(٩٧) انظر : الاستيعاب لابن عبد البر ــ بهامش الاصابةلابن حجر ــ ج ٤ ص ٢٣٧ ــ ٢٣٨ . وكذلك الاصابة لابن حجر ــ ج ٤ ص ٢٣٤ .

عميرا فى سوق عكاظ ترع الصبيان بعصاك فلم تذهب الايام حتى سميت عمر ، ثم لم تذهب الايام حتى سميت أمير المؤمنين ، فاتق الله فى الرعية ، واعلم انه من خاف الوعيد قرب عليه البعيد ، ومن خاف الموت خشي الفوت ، فقال له رجل ممن فى صحبته ، ياأمير المؤمنين حبست الناس عن هذه العجوز ، فرد عليه قائلا: ويلك ، أتدرى من هى ؟ هذه امراة سمع الله شكواها من فوق سبع سماوات ، انها خولة بنت ثعلبة التي أنزل الله فيها « قد سمع الله ..) وذكر الآيات ، ثم أقسم أمير المؤمنين قائلا : والله لو أنها وقفت تحدثنى الى الليل ما فارقتها الا للصلاة(٩٨)

هكذا نجح الاسلام منذ ايامه الاولى وعهده المبكر فى جذب المراة الى مجالس الدرس والعلم ، ومما يروى فى هذا الشأن ان كلا من أم كلثوم بنت عقبة ، وكريمة بنت المداد ، كانتا ممن عرفن الكتابة ، بينما كانت السيدة عائشة ، وأم سلمة هند بنت ابى أمية ، رضى الله عنهما ، من بين أمهات المؤمنين اللائى يقرأن القرآن ويتفقهن فى الدين ولا يكتبن ، كما يروى عن عائشة بنت سعد بن أبى وقاص الزهرى القرشى أن والدها الصحابى المعروف ، أول من ضرب بسهم فى سبيل الله ، وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، وأحد الستة من أهل الشورى ، قد علمها الكتاب وفقهها فى الدين ، فكانت ممن يروى أحاديث رسول الله (صلعم) عن أبيها(٩٩) .

ومما تجدر ملاحظته فى هذا المقام أن المرأة فى هذه الفترة المتقدمة فى تاريخ الحركة العلمية فى الاسلام اشتغلت بالتدريس ولا سيما تعليم النساء الكتابة والخط ، وتحدثنا النصوص أن الشفاء بنت عبدالله العدوية القرشية احدى المهاجرات الاوائل كانت ممن اشتهرن بالعقل والفضل والعلم ، وقد أقطعها النبى (صلعم)دارها عند السوق بالمدينة المنورة ، وكان ــ عليه الصلاة والسلام ــ يقيل عندها ، فاتخذت له فراشا وازارا ينام فيه ، وكانت ممن يعرفن الكتابة وتعلمها لنساء المسلمين بالمدينة ،ويروى فى ذلك أن الرسول الكريم (صلعم) دخل داره فى أحد الايام عند أم المؤمنين حفصة بنت عمر بن الخطاب ، وعندها الشفاء هذه فقال لها : « ألا تعلمين حفصة رقية النملة كما علمتها الكتابة » ويذكر فى هذا الصدد أن النبى (صلعم) رخص فى الرقية من الحمة والعين والنملة ، وهذه الاخيرة داء كان معروفا عند العرب فى صورة قروح تخرج من الجنبين ، فيشعر المصاب به كأن نملة تدب عليه وتعضه (١٠٠) ، وقد استمرت الشفاء تحتل مكانة مرموقة فى مجتمع النساء الفضليات بالمدينة بصحبتها وعلمها حتى ذكر أن عمر بن الخطاب كان يقدمها فى الرأى ويرعاها ويفضلها «وربما ــ كما قيل ــ ولاها شيئا من أمر السوق» بالمدينة حيث كانت دارها بالقرب من درب الحكاكين .(١٠١)

---

(٩٨) انظر : الاصابة لابن حجر ص ٤ ص ٢٩٠، اسباب النزول للواحدى ص ٢٧٣ ، د. عبد السلام الترمانيتى ــ تاريخ النظم والشرائع ــ ص ٣٤٨ .

(٩٩) فتوح البلدان للبلاذري ــ ص ٥٨٠ ــ ٥٨١ ، انظر كذلك ــ الاصابة لابن حجر جـ ٢ ص ٢٣ .

(١٠٠) انظر : ابن القيم الجوزية ــ الطب النبوي ص١٢٧ ، ص ١٣٧ ، ١٤٣ ــ ١٤٤ ، فتوح البلدان للبلاذري ص ٥٨٠ .

(١٠١) الاصابة لابن حجر ــ جـ ٤ ص ٣٤١ ــ ٣٤٢ .

هكذا ساهمت المراة المسلمة فى الحياة العلمية المبكرة ، وكان لها فى نفس الوقت دور لا يمكن انكاره فى تطورها وازدهارها ، ومما يروى عن السيدة عائشة ـ رضى الله عنها ـ قولها : نعم النساء الانصار ، لم يمنعهن الحياء ان يتفقهن فى الدين ، فكانت المراة المسلمة عامة تسأل الرسول (صلعم) فى كل ما تريد ، ومايعن لها من أمور الدين والدنيا ، سواء فى مجلسه العلمي الذى خصصه لهن فى مسجده ـ كما مر بنا ـ أو خارجه ، فاذا وجد ـ عليه الصلاة والسلام ـ ما يمنعه من التصريح لها بحكم الشرع امر احدى زوجاته ان تفهمها اياه .

كان لابد لهذه الحركة العلمية الدينية التي بدأت منذ أيام الرسول (صلعم) على ايدى أمهات المؤمنين ومجموعة من الصحابيات الفضليات أن تستمر وتتسع وتتشعب وتؤتى اكلها فى الفترات التالية والعصور المتتابعة ، **ولنا هنا وقفة قصيرة نتعرف من خلالها على اهمية هذا الدور واثره ، ومدى مساهمة المسجد فيه .**

فتحدثنا النصوص انه نبغ عدد غير قليل من النساء فى مختلف العصور الاسلامية وفى فروع متعددة من العلوم خاصة الدينى منها ، بل لقد تفوق بعضهن واشتهرن حتى اخذ الرجال عنهن ، كما افاد من علمهن عدد من الفقهاء والمحدثين وغيرهم ممن تمتع بشهرة واسعة فى عالم الاسلام الكبير ، فيحدثنا ابن خلكان ان السيدة **نفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن على بن أبى طالب ـ رضى الله عنهم اجمعين** ـ انها دخلت مصر مع زوجها اسحاق بن جعفر الصادق ، وكانت من الصالحات التقيات ، فاتخذت لنفسها مجلس عام فى دارها ، حتى ذكر أن الامام الشافعي عندما حضر الى مصر كان يحضر مجلسها ويسمع منها الحديث ، وقد توفيت ـ رضى الله عنها ـ فى سنة ٢٠٨ هـ ودفنت بالقاهرة وما يزال قبرها الى اليوم معروفا ويزار من قبل المصريين.(١٠٢)

كذلك **ذكر السيوطى ست الاكياس موفقية بنت عبد الوهاب المصرية** ، (ت : ٧١٢ هـ) ، وأم زينب فاطمة بنت عباس البغدادية الاصل ، (ت : ٧١٤ هـ) من بين علماء مصر ومحدثيها ، ونعت الاخيرة بانها « سيدة نساء زمانها » وكانت زاهدة قانتة وافرة العلم لها مجلس وعظ وتذكير ، زارت دمشق قبل ان ينتهي بها المطاف فى القاهرة « فانصلح بها نساء دمشق ثم نساء مصر وكان لها قبول زائد ووقع فى النفوس »(١٠٣)

أما الرحالة ابن بطوطة فيحدثنا بدوره عن واحدة اخرى من هؤلاء النسوة المحدثات الصالحات سمع عن علمها وفضلها عندما زار بغداد سنة ٧٢٧ هـ فذكر انه حضر بجامع الخليفة ـ احد مساجد عاصمة المنصور الثلاث الجامعة ـ حلقة درس الشيخ العالم المحدث ابى حفص سراج الدين عمر بن علي القزويني ، أمام العراق فى ذلك الوقت وفقيهه المبرز ، وسمع منه انه اخذ جميع مسند ابى محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي عن الشيخة الصالحة العالمة المحدثة بنت الملوك ،

---

(١٠٢) ابن خلكان ـ وفيات الاعيان ـ جـ ٥ ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ ، د. علي عبد الواحد وافي ـ المراة في الاسلام ـ ص ٢٦ .

(١٠٣) السيوطي ـ حسن المحاضرة ـ جـ ١ ص ٢٢٠.

فاطمة بنت العدل تاج الدين أبى الحسن على بن أبى بدر ، التى روته بدورها عن مجموعة أخرى من كبار المحدثين والفقهاء الذين درست عليهم وأخذت عنهم (١٠٤)

فاذا انتقلنا الى بلاد الشام سمعنا عن ام محمد فاطمة بنت ابراهيم بن محمد بن جوهر البطائحى التى كانت من اشهر المحدثات المتفقهات ، سمع منها واخذ عنها الحديث العالم الفقيه والمحدث المعروف شمس الدين محمد بن ابى بكر الدمشقى الحنبلى المعروف بابن قيم الجوزية (١٠٥)

كذلك اخذ العالم المحدث والمؤرخ المشهور ((**ابن عساكر**)) ، صاحب أكبر موسوعة عرفها التاريخ الاسلامى فى تاريخ دمشق ، الحديث عن عدد من النساء المشتغلات بالعلم والدين من بينهن ملكة بنت داود بن محمد التى لقبت بالعالمة ، وست العجم فاطمة بنت سهل ، التى عرفها بالعالمة الصغيرة ، وكريمة بنت احمد المروزى المحدثة ، الذى اشتهر مجلسها العلمى فى مكة ، ويقال ان الخطيب البغدادى قرأ عليها صحيح البخارى فى خمسة أيام .(١٠٦)

هكذا وجدت المرأة العالمة الصالحة المحدثة الواعظة المتفقهة فى علوم الدين واثبتت جدارتها ومكانتها بجانب الرجل فى ميدان العلم فى البلاد الاسلامية كلها وعلى امتداد التاريخ وفى كل العصور .

والذى لاشك فيه أن بعضا من هؤلاء النسوة اللائى اشتغلن بالعلم والفقه والحديث والوعظ وغير ذلك من العلوم الدينية ، قد بلغن درجة عالية من الصلاح والزهد والتقوى والايمان ، فعقدن مجالس علمهن فى دورهن أو فى المساجد كالرجال تماما ، فيحدثنا ابن عساكر فى ترجمته ((لست العجم)) التى اشرنا اليها قبل قليل ، أنها ((كانت تعظ النساء فى بعض المساجد)) .(١٠٧)

ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نشير الى أنه وجدت كذلك من بين الجوارى مجموعة من اللائى برزن فى علوم القرآن والحديث والفقه واللغة والادب والشعر ، كان لهن شأن ودور فى النهوض بالحركة الثقافية الاسلامية ، كما أخذ عنهن العديد من الرجال العلماء ، فيحدثنا مؤرخ الاندلس المشهور ، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد ، المعروف بالمقرى (ت:١٠٤١هـ) فى مؤلفه الكبير ((نفح الطيب)) أنه كان لابن المطرف اللغوى جارية أخذت عن مولاها النحو واللغة حتى فاقته وتفوقت عليه ، كما برعت فى علم ((العروض)) وحفظت عن ظهر قلب كتابى ((الكامل)) لابى العباس محمد المبرد ، و ((الامالى)) لابى على القالى ، فتعلم على يديها عدد كبير من

---

(١٠٤) رحلة ابن بطوطة ـ جـ ١ ص ١٤٢ .

(١٠٥) انظر : مؤلفه : الطب النبوي ـ المقدمة التي كتبها للتعريف به الاستاذ عبد الغني عبد الخالق ص(ب).

(١٠٦) انظر : د. سعيد عاشور ـ بعض اضواء جديدة على ابن عساكر والمجتمع الدمشقي فى عصره في ضوء تاريخ الكبير ، بحث لم ينشر بعد القاه فى الاحتفالات بذكرى مرور تسعمائة سنة على ولادة المؤرخ الكبير فى دمشق ـ ابريل ١٩٧٩ ـ انظر كذلك : آدم متز ـ الحضارة الاسلامية جـ٢ ص ١٢٧ ، ص ١٢٨ ، ما ذكره عن كل من العالمة الفقهية ستيتة بنت القاضي ابي عبد الله ، وام الفتح بنت القاضي ابي بكر .

(١٠٧) انظر : مقال د. سعيد عاشور السابق الاشارة اليه ص ١٧ .

العلماء هذين الكتابين وشرحهما ، بالاضافة الىعلم العروض الذى تفوقت فيه على الرجال فى تدريســه حتى اشــتهرت بــين طــلابها باســم « العروضية » (١٠٨) . الا أن العلم والفضــل والادب والثقافة كصفات للقيان بقيت تحظيبالقدر الادنىوالدرجةالثانية بالنسبة الىالمؤهلات الاخرى المطلوبة فى اسواقهن ، كجمال الخلقة ،واعتــدال القــوام ، ورقــة الصوت وغيرها من الصفات الجسمانية التى كان لابد من توافــرهافيهن لكى يرتفع ثمنها ويصل فى بعض الاحيــان الى عشرات الالاف من الدنانير ، وممــا يذكــرفى هذا الشــأن أن احداهن وكانت تدعى حبشية جارية عــون ، بلــغ ثمنهــا مائة وعشريــن الفــدينــار .(١٠٩)

فاذا عدنا الى حديثنا الاول ــ بعــد هــذاالاســتطراد الضرورى والمفيد للتعريف بــدور المرأة فى ميدان العلم ــ نجد ان بداية الحــركــةالعلمية كانت فى المدينة المنورة باعتبارها الحاضرة التي نشــأت فيها دولة الرســول (صلعم) ثــماصبحت بعد ذلك اولى عواصم الدولةالاسلامية خلال عصر الراشدين وقبل أن يغــادرها علــىبن أبى طالب ــ رضى الله عنه ــ الى الكوفة ، ففى خــلال هذه الفترة التى امتــدت من بعــدالهجرة حتى ســنة ٣٦ هـ تقريبا كانت المدينة المنورة مركز الحركة العلمية الاسلامية وقلبهــاالنابض حيث تخرج من « مدرســتها » وعلى يدى الرســول الاعظم (صلعم) والمعلم الاول ،مجموعةمن كبار الصحابة وابنائهم الذين جلسوا اليــه ، وســمعوا منه ، واخذوا ورووا عنــه . كــانمن أعلمهم وافقههم عمر بن الخطاب ، وعلي بن أبى طالب، والعبادلةالمشهورون : عبدالله بن مسعود، وعبدالله بن ســلام ، وعبدالله بن عمر ، وعبدالله ابن عمرو بن العاص ، وزيد بن ثابت ، ومعاذ بنجبل ، وأبو الدرداء عويمر بن عامر ، وسليمان الفارسى ، وانس بن مالك ، وأبو موسى الاشعرى، وعبادة بن الصامت ، كما كانت السيدة عائشة رضى الله عنها ، بدورها من اشهر علماء هــذهالطبقة الاولى .(١١٠) هؤلاء وغيرهم ، يمكــن اعتبارهم نواة الحركة العلمية الدينيــة التــىانطلقت من الحجاز الى الامصار المفتوحة لا سيما العراق والشام ومصر ، فكان للمســاجد الجامعةالاولى فى ابصرة والكوفة ودمشق والفسطاط ، وشرف اســتقبال هؤلاء الصحابة ومن تتلمذعلى أيديهم ، فكانت دورسهم ومجالسهم العلمية فى تلك المساجد الجامعة بالاضافة الى المســجدالنبوى ، والبيت العتيق فى مكة الخطوة الاولى على طريق نشر العلومالدينيةوتطور الفكرالاسلامىوازدهاره .

وبعد اســتكمال الفتوح ، شرقا وغربا ،فى العصر الاموى ، لاسيما فى خلافه الوليد بن عبد الملك ــ كما رأينا ــ اصبحت الرحلة فى طلبالعلم ، مع ازدياد النشاط التجارى واتســاع دائرته لدى المسلمين ، واهتمامهم باداء فريضةالحج وزيارة قبــر المصطفى (صلعم) ، أصبحت هذه الامور كلها على رأس الاسباب والعــواملالتى ربطت بين مسلمى المشرق والمغرب ، فكــان ارتحال الطلاب من بلادهم واوطانهم للالتحــاقبحلقة فقيــه أو عالم أو محدث من الذين ضربوا

---

(١٠٨) انظر : د. علي عبد الواحد وافي ــ المرأة فىالاسلام ــ ص ٢٧ .

(١٠٩) انظر رسائل الجاحظ حـ٢ ص ١٧٧

(١١٠) احمد امين ــ فجر الاسلام ــ ص ١٤٦ .

بسهم وافر فى هذه العلوم أو غيرها من أبرزمظاهرالنشاط العلمى ، كما كانت فى الوقت نفسه من الاسباب الرئيسية التى ساعدت على انتقال العلوم والمعارف وتبادلها بطريقة مباشرة وبسرعة ويسر بين المشرق الاسلامي ومغربه خلال العصرالوسيط ، وكان لاصالة وعراقة مدارس المشرق العلمية والادبية والفنية فى الحجاز والعراق والشام ومصر ـ بصورة خاصة ـ اكبر الاثر على فكر وعلم وفن المغاربة ، ولا يخفى على الباحث المدقق أهمية اللقاء المباشر بين الطالب واستاذه ، فسماع الاول واخده مباشرة من الثانى وتتلمذه على يديه بالجلوس اليه ، ينمى قدرات الثانى وينوع من ثقافته ، ويفتق ذهنه ويوسع مداركه لتسع تجارب وخبرات كل من يلقاهم من الفقهاء والعلماء المشهود لهم ، والدين ، غالبا ما تكون ، شهرتهم قد سبقتهم الى المناطق البعيدة ، وكما يقول المثل الدارج والمعروف : « لكل شيخ طريقة » .

ويحدثنا فى هذا المقام ابن خلدون ، ليس بحسه العلمى وعقله المتفتح فقط ولكن بخبرته وتجربته كذلك فيقول : « ان البشر يأخذون معارفهم واخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل ، تارة علما وتعليما والقاء ، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة ، الا ان حصول الملكات عن المباشرة والتلقين اشد استحكاما واقوى رسوخا ، فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها ، فلقاء أهل العلوم وتعدد المشايخ يفيده تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها فيجرد العلم عنها ويصحح معارفه ويميزها عن سواها مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين ، وكثرتهما من المشيخة عند تعددهم وتنوعهم ؛ وهذا لمن يسر الله عليه طرق العلم والهداية ، فالرحلة لابد منها فى طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال ».(١١١)

وقد أفاضت النصوص التى بين أيدينا فى وصف مجالس العلماء والفقهاء والمحدثين والقصاص والحفاظ وغيرهم من شيوخ العلم والنابهين فيه ، التي كانوا يعقدونها فى المساجد الجامعة باعتبارها مراكز الحركة العلمية الاولى والهامة فأقبل الناس على تلك الحلقات للتعرف على علوم الدين والدرس والتحصيل ، فيحدثنا ابن خلكان ان ابا عثمان ربيعة بن ابى عبد الرحمن فروخ المعروف بربيعة الرأى ، فقيه أهل المدينة واستاذ مالك ، كان اذا جلس فى حلقته بالمسجد النبوى اتاه مالك والحسن واشراف أهل المدينة واحدق الناس به ، فلما توفى سنة ١٣٦ هـ ، قال فيه الامام مالك « ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة الرأى » . (١١٢)

ومما يستوقف النظر فى هذا المقام ، ان حلقات الدرس كانت تتسع او تضيق تتعدد صفوفها أو تقل ، تمشيا مع أعداد الطلاب الذين يتحلقون حول القائم بالتدريس وهذه الاعداد بدورها كانت تتوقف على مدى شهرة « الشيخ » ورسوخ قدمه وعلو كعبه فى تخصصه ، بالاضافة الى طريقته فى التدريس ، فيحدثنا القزويني ان العالم الكبير رضى الدين النيسابورى الذى فاق

---

(١١١) مقدمة ابن خلدون ـ ص ٣٢٦ .

(١١٢) وفيات الاعيان لابن خلكان ـ جـ ١ ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦ .

جميع علماء عصره حتى عرف « بأستاذ البشر »كانت حلقته فى مسجد البخارى تضم اربعمائة من الطلاب الفضلاء النابهين ، وعزى هذا الاقبال الكبير على درس الشيخ رضى الدين الى طريقته فى التدريس التي كانت لاتقوم على التلقين والاملاء فقط ، كما كان معروفا وشائعا فى زمانه ، بل الى اهتمامه كذلك بعقد المناظرات بين الطلاب ومنحهم فرصة الحوار والمناقشة للاجتهاد بالراى والتدليل على صحته ، فتنمو فيهم القدرة على الجدل العلمي والفكر ، ويتعرف كل منهم على مقدار حصيلته العلمية ومدى استيعابه لكل ما قرأ او سمع من شيوخه وزملائه على السواء ، لذلك أثر عن النيسابورى أنه كان من ائمة العلماء الذين جعلوا من « المناظرة » علما له أصول وقواعد وضوابط . (١١٣)

ومن حسن الحظ ان الجغرافي العربي المقدسي (ت : ٣٨٧ هـ) قد حفظ لنا مثالا لتلك المناقشات والمناظرات التي كانت تاخذ مكانها فى حلقات الدرس ومجالس العلم من حين لآخر بين الطلاب بعضهم البعض او العلماء على السواء ، فقال : « كنت يوما فى مجلس أبي الميكالي رئيس نيسابور ، وقد حضر الفقهاء للمناظرة فسئل أبو الهيثم عن دليل جواز التيمم بالنورة ، (اى الحجر الذى يحرق ويعمل منه الكلس) فاحتج بقول النبي ـ صلم الله عليه وسلم ـ جعلت لى الارض مسجدا وطهورا ، فعم الارضين كلها ، فقال السائل انما عنى السهل لا الجبل ، ثم كثر الكلام والجلبة واعجبوا بقولهم ، فقلت لابي ذر بن حمدان وكان أشغبهم ، مانكر على قائل لو قال : العلة ما ذكرها هذا الفقيه الفاضل لان الله تعالى قال :ادخلوا الارض المقدسة وهي جبال فجعل يخردك فى كلامه ويورد مالا ينقض ماذكرناه ، ثم قال الفقيه سهل بن الصعلوكي ، انما قال : ادخلوا الارض ولم يقل اصعدوا الجبل » . (١١٤) هكذا كانت تدور المناقشات والمساجلات بين الفقهاء وفى مثل تلك المواضيع الدينية على وجه الخصوص فتتصارع الاراء ويشتد الجدل ويكثر الشغب : ويحاول كل من المشتركين فى الحوار ان يدلى برأيه ويؤيد وجهة نظره بالنصوص القرانية ما أمكن ، ولانستبعد ان يكون هذا المنهج والاسلوب هو نفسه الذى يتبعه الطلاب فى مناقشاتهم وحوارهم مع بعضهم البعض او مع شيوخهم ، وان كنا نرجح خلوها من تلك المشاغبات والجلبة التي اشار اليها المقدسى ، لاسيما بعد ان أصبح هناك قواعد وأصول للمناظرة ـ كما ذكرنا ـ ومراعاة لقدسية المكان ، واحتراما للشيخ فى مجلسه اذا كان بالمسجد .

وكان التفاوت فى اعداد الطلاب فى حلقات الدرس ـ كما ذكرنا ـ من الظواهر الطبيعية ، فتحدثنا النصوص أن الاديب الفقيه أبو الطيب سهل الصعلوكي الذى اشار اليه المقدسي فى النص السابق ، والذى عمل مفتيا بنيسابور ، كانت حلقته تزدحم بجموع الطلاب حتى ذكر أنه حضر مجلسه فى عشية الجمعة الاخيرة من شهر المحرم سنة ٣٨٧ هـ اكثر من خمسمائة طالب، بينما كان

---

(١١٣) انظر : القزويني ـ آثار البلاد واخبار العباد ـ ص ٤٧٢ .

(١١٤) المقدسي ـ احسن التقاسيم ـ ص ١٨٦ ـ ١٨٧ .

مجلس ابى حامد بن محمد الاسفراييني (ت : ٤٠٦ هـ) امام الشافعية فى بغداد ، الذى يعقد فى مسجد عبدالله بن المبارك يحضره ما بين الثلاثمائة والسبعمائة فقيه . (١١٥) ولاعجب فى ذلك ، فمهما كثر عدد الطلاب وازدحمت بهم حلقات الدرس ، كان كل منهم ، كما يحرص على أن يجد لنفسه مكانا بالمجلس ، يفسح لزملائه الاخرين تأسيا بما أثر عن الرسول الكريم (صلعم) الذى كان يأمر اصحابه أن يفسحوا لاخوانهم في الدين الذين كانوا يحضرون مجلسه فى المسجد النبوى ـ تطبيقا لقول الله عز وجل : (يا أيها الذين امنوا اذا قيل لكم تفسحوا فى المجالس فافسحوا يفسح الله لكم ، واذا قيل انشزوا فانشزوا ، يرفع الله الذين امنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ، والله بما تعملون خبير)

وكما تعددت حلقات الدرس فى المساجد الجامعة فى الكم ، تنوعت ايضا فى الكيف ، حتى يمكن القول انها شملت مختلف العلوم الشرعية (النقلية)، فكان طالب العلم يجد في المسجد الواحد جل مايناسبه من تلك العلوم مما يسهل عليه الدراسة وييسر له تحصيل مايريد ، وما عليه الا ان يتنقل من حلقة الى اخرى سعيا وراء بغيته ، فشابهت تلك المساجد الجامعة الى حد بعيد الجامعات فى عصرنا الحاضر ، ومن اشهر امثلتها المعروفة ، جامع عمرو بن العاص بالفسطاط ، الذى قال عنه المقدسي وعن رواده ،« ليس فى الاسلام اكبر مجالس من جامعة ، ولا احسن تجملا من أهله ، أهل من نيسابور ، وأجل من البصرة واكبر من دمشق » ثم اشار الى اقبال المصريين على العلم واختلافهم الى مجالسه فقال :« وبين العشائين جامعهم مفتص بحلق الفقهاء وائمة القراء وأهل الادب والحكمة ، دخلتها مع جماعة من المقادسة فربما جلستا فتحدث فنسمع النداء من الوجهين دوروا وجوهكم الى المجلس ، فننظر فاذا نحن بين مجلسين ، على هذا جميع المساجد ، وعددت فيه مائة وعشرة مجالس ، فاذا صلوا العشاء أقام بعض الى الثلث ، واكثر سوقهم اذا رجعوا من الجامع ، ولا ترى أجل من مجالس القراء به » (١١٧) لذلك تمتعت المساجد الجامعة بمكانة عظيمة ونالت الحظوة والاهتمام الاكبر من جانب القائمين على الامر فى بلاد الاسلام كلها ، سواء لاقامتها او لترميمها وتوسعتها ، فتحدثنا النصوص ان احمد بن طولون عندما اراد ان يبني مسجده الجامع بالقطائع ، عاصمته الجديدة في مصر قال : أريد أن ابنى بناء ان احترقت مصر بقى وان غرقت بقى ، فاشاروا عليه أن يبنيه بالجير والرماد والاجر الاحمر ولايجعل فيه اساطين رخام لانه لاصبر له على النار ، فاستجاب ابن طولون للراى ، وبنى فى مؤخرة مسجده ميضاة وخزانة شراب فيها جميع الاشربة والادوية ،وعليها ، خدم وفيها طبيب جالس يوم الجمعة لحادث يحدث للحاضرين للصلاة . فكان المسجد الضخم ، وما الحق به من المرافق ، من المساجد الجامعة الاولى في عالم الاسلام التي انفردت وتميزت عن غيرها بتقديم الخدمات الطبية للمصلين

(١١٥) انظر : آدم متز ـ الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجري ـ ج ١ ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ .

(١١٦) سورة المجادلة/١١ ، انظر كذلك : اسباب النزول للواحدي ص ٢٧٦ .

(١١٧) المقدسي البشاري ـ احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ـ ص ١٩٧ ، ٢٠٥ .

وقد استمر العمل فى بنائه اكثر من ثلاث سنوات وبلغت النفقة عليه مائة وعشرين الف دينار . (١١٨) فاذا انتقلنا الى مسجد الحاكم بأمر الله الفاطمي نجد انه بعد ان ضربه الزلزال فى سنة ٧٠٢ هـ ، اهتم الامير ركن الدين بيبرس الجاشنكير باصلاحه واعادة تعميره متادية رسالته الدينية والعلمية ، وانفق عملية الترميم اكثر من اربعين الف دينار ، ثم رتب فيه دروسا اربعة لاقرار الفقه على مذاهب الائمة الاربعة ، يقوم بالتدريس فيها قاضي قضاة المذهب ، بالاضافة الى درس لتلقين القرآن الكريم واخر لتعليم الحديث النبوى الشريف ، وثالث للقراءات السبع ، ورابع لعلم النحو ، وخصص لكل من هذه الدروس عالما متخصصا ، ومعه عدد محدود من الطلاب يدرسون عليه ، كما أفرد مدرسا يقرىء ايتام المسلمين كتاب الله عز وجل ، ولاستكمال مقومات الدراسة لهؤلاء الطلاب الذين ترعاهم الدولة وتتعهدهم ، ولتسهيل مهمتهم فى التحصيل والقراءة والبحث ، جعل الامير المملوكي فى المسجد خزانة كتب جليلة جمع فيها امهات الكتب واهم المؤلفات فى كل تلك العلوم لتكون تحت أيدى الدارسين والمدرسين على السواء (١١٩) .

اما بغداد ، عاصمة المنصور المدورة ، فكان مسجدها الجامع الذى شيده ابو جعفر بجوار القبة الخضراء ، اول المساجد فى حاضرة العباسيين الجديدة ، بناه الخليفة بالطين واللبن ورفع سقفه على اساطين من الخشب ، وكان يشغل مساحة مربعة الشكل تقريبا ، طول ضلعها مائتا ذراع ؛ ويروى ان الحجاج بن ارطاة هو الذى خط المسجد فجاءت قبلته غير مستقيمة يحتاج المصلى ان ينحرف الى باب البصرة لانه وضع بعد القصر ، وكان القصر غير مستقيم على القبلة . (١٢٠)

ولما تولى الرشيد أعاد بناء المسجد بالاجر والجص ، وبقى محرابه منحرفا بعض الشيء ؛ كما كان من قبل ، الا ان المسجد ظل على الدوام يتمتع بمكانة فريدة لدى الناس جميعا وأهل العلم والمشتغلين به بصورة خاصة باعتباره مركز الحياة الفكرية فى عاصمة الخلافة العباسية طيلة ستة قرون تقريبا ، وقد لمس الرحالة اليهودى بنيامين التطيلى ، عندما زار بغداد سنة ٥٦٦ هـ المكانة الخاصة التي كان يتمتع بها هذا المسجد الجامع من جانب الدولة عندما يخرج موكب الخليفة فى احتفال مهيب فى احدى المناسبات الرسمية من قصره الى هناك فقال : « فيتوجه الموكب الى المسجد الجامع للمسلمين فى باب البصرة » (١٢١) . حيث كان عليه ــ كما جرى عليه العرف والتقاليد ــ أن يخطب الناس ويؤم المصلين . كما تحدث عن هذا المسجد الجامع ايضا الرحالة ابن بطوطة عندما زار بغداد فى سنة ٧٢٧ هـ ، كما ذكرنا من قبل .

فاذا انتقلنا الى **المغرب الاسلامى** نجد ــ على سبيل المثال ــ مسجد الزيتونة الجامع فى تونس ، الذى زاحم مسجد سيدى عقبة بالقيروان فى سمو المكانة العلمية ، فاشار صاحب الحلل السندسية

---

(١١٨) خطط المقريزي ــ ج ٢ ص ٢٦٦ ، انظر كذلك : حسن المحاضرة للسيوطي ج ٢ ص ١٨٠ ــ ١٨٢ .

(١١٩) خطط المقريزي ــ ج ٢ ص ٣٧٨ .

(١٢٠) انظر : دليل خارطة بغداد المفصل للدكتورين مصطفى جواد ، احمد سوسة ــ ص ٥٦ ، طاهر العميد ــ بغداد مدينة المنصور المدورة ــ ص ٢٦٩ ، ٢٧١ ، ص ٢٧٧ ، انظر كذلك : الكامل لابن الاثير ج ٥ ص ٥٧٤ .

(١٢١) انظر : طاهر العميد ــ بغداد ، مدينة المنصور المدورة ــ ص ٢٩٩ .

الى كثرة حلقات الدرس تتناثر فى جنباته فقال :« جامع الزيتونة مسجد اذا بدأ لك تبلج نـوره اللامع ، ايقنت انه الجامع المفرد،والمفرد الجامع،روض العبادة ومعبد الرياضة ، بستان علـــوم ، وطود عنايات ، ما سرح ناظر المؤمن فى اثنائه الا امتلأ علما من بادرات ثنائه ، يحكى بجماله اجمل عروس ، صيغ لها من معادن الطروس قلائد حلقالدروس ، تحسب مدرسيها أسود غياض ، ودوائر تلامذتهم حياضا فى رياض ، لا عيب فيهغير انه غدا بين اقرانه بمرتبة الصدر » (١٢٢)

ثم تحدث المؤلف عن جهود القائمين علىالتدريس فيه ، ووافرة عطائهم في مختلف العلوم ، واشار الى ان عددا كبيرا منهم لا يكتفى بدرسواحد فى اليوم ، وانما تتعدد مجالسهم وتتنوع دروسهم لكى تشمل اكبر قدر ممكن من العلوم ،ثم يصف جهد أحدهم فيقول : « فهذا سـعيد الشريف مثلا له مجلسانفىاليوم أولهما منالصباحالى الزوال يدرس فيه الكتب التالية : المحلى فى الاصول ، الكبرى فى العقائد ، السعد في البلاغة ،القطب فى المنطق ، أما مجلسه الثانى فقد خصصه لدراسة الفقه المالكى من كتاب مختصر الشـــيخخليل » . ثم قام بعد ذلك بعملية حسابية حصر فيها عدد الشيوخ ودروسهم وخرج منها بنتيجةهامة توضح حكاية هذا المسجد الجامع السامية فى ميدان العلم قائلا : « فيكون عـدد الدروسالنظامية اليومية فى جامع الزيتونة لا تقل عن المائة والعشرين درسا فى مختلف العلوم » (١٢٣).

اما مسجد قرطبه الجامع فهو دون منازعاجمل واعظم مثال فى فن البناء وعمارة وزخرفة المساجد فى المشرق والمغرب على السواء ، كما انهيضم بين جدرانه اكبر واروع بيت للصلاة حتى يخيل لكل من يقف فيه انه وسط غابـة كثيفةمن الاشجار العاليــة المتفرعـة لكثرة صفـوف الاعمدة الرشيقة التى تحمل ارجل العقود التىترفع الى طابقين بنيت بالاحجار البيضاء والآجر الاحمر بالتناوب مما زاد فى جمال هذا «البيت»وعمارته التى تملأ النفس بقدر كبير من الاجلال والرهبة والقدسية مع قدر آخر لا يقل عنه منالتقدير والاعجاب والاعزاز لأولئك الذين فتحوا تلك البلاد ونشروا فى ربوعها الاسلام ، واقاموادولته الكبرى التى استمرت اكثر من ثمانيـة قرون شـيدوا خلالها مثل هذا الصرح الاسلامىالعتيد الذى لا يدانيه فى جمال الهندسة وعظمة البناء وحسن الزخرفة بناء آخر فـى عـــالمالاسلام الواسع وسيبقى هذا المسجد الجامع على امتداد الزمان ـ بالرغـم مـن كل المحنوالظروف الصعبـة التى تعرض لها ـ دليـلا شامخا يؤكد ما بلغه مسلمو الاندلس من تقـدموتحضر فى العصر الوسيط . (شكل ٤)

ويشارك بيت الصلاة فى هـذا المســجدالجامع فى روعة بنائه ، المحراب والقبة الفريدة التى تعلوه ، وكلاهما لا يوجد له نظير فى العمارةالاسلامية كلها .

وأما بناء المســجد ، فقد بداه الامـير عبدالرحمن الداخل فى سنة ١٦٩ هـ ثم تناوله مـن بعده الامـراء والخلفـاء بالزيادة والتوســـعة والتجميل حتى أخذ شكله النهائى ـ الحالى ـ

(١٢٢) الوزير السراج ـ الحلل السندسية فى الاخبـارالتونسية ـ جـ ١ ق ٢ ص ٥٦٧ .

(١٢٣) المصدر السابق ـ جـ ١ ق ١ ص ٥٦ ـ ٥٦ .

بعد أكثر من قرنين من الزمان على يدى المنصور بن أبى عامر سنة ٣٧٧ هـ ، فى خلافة ابي الوليد هشام المؤيد . (شكل ٥)

ولهذه الاهمية المعمارية والفنية ، والمكانة الخاصة التى تمتع بها مسجد قرطبة الجامع فى نفوس المسلمين عامة وأهل المغرب والاندلس خاصة ، لم يخل مؤلف لكاتب أو مؤرخ أو جغرافى مسلم أو غير مسلم ممن تناولوا بالبحث والدراسة حضارة العرب أو العمارة والفنون الاسلامية من الاشارة اليه بقدر كبير من الاجلال والاعجاب والتقدير ، فابن حوقل وصفه بأنه « جليل عظيم » (١٢٤) فى حين أسهب الحميرى فى ذكره وقال انه « المسجد الجامع المشهور أمره الشائع ذكره ، من أجل مصانع الدنيا كبر مساحة واحكام صنعة وجمال هيئة واتقان بنية ، تهمم به الخلفاء المروانيون فزادوا فيه زيادة بعد زيادة ، وتتميما اثر تتميم حتى بلغ الغاية فى الاتقان ، فصار يحار فيه الطرف ويعجز عن حسنه الوصف ، فليس فى مساجد المسلمين مثله تنميقا وطولا وعرضا . (١٢٥)

أما فى ميدان العلم ، فلم تقل منزلة مسجد حاضرة الامويين بالاندلس عما وصل اليه فى عالم الفن والبناء ، فقد بلغ من الشهرة والذيوع ما يتناسب مع ما حققته قرطبة من تقدم وتحضر وعز وسؤدد ، فكان بحق ، أعظم جامعة اسلامية فى تلك البلاد ، ولا نخالف الواقع اذا قلنا فى أوروبا كلها ، خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة ، يلتقى فى رحابه كل من يطلب العلم ويشتغل به من المسلمين وغيرهم ، ومما يذكر فى هذا الشان أن الراهب الفرنسى جوبير دورياك — ابرز اهل زمانه فى العلم والمعرفة — رأى أن استكمال ثقافته اللاتينية لا تتم الا بالاطلاع على علوم العرب المتقدمة فى بلاد الاندلس ، فرحل اليها ومكث بها ثلاث سنوات كان خلالها يتردد على مجالس العلم فى مسجد قرطبة الجامع قبل أن يرجع الى باريس بحصيلة وافرة من العلوم والثقافة مكنته من التفوق على أقرانه واكسبته فى الوقت نفسه شهرة عريضة ليس فى فرنسا وحدها ولكن فى بلاد أوروبا كلها فانتخب فى سنة ٩٩٩ م (أواخر القرن الرابع الهجرى) رئيسا وزعيما لاصحاب المذهب الكاثوليكى ، وتقلد كرسى البابوية فى روما ، وعرف باسم « سلفستر الثانى » كما اشتهر عند بعض معاصريه « بالبابا الفيلسوف » . (١٢٦)

ويجدر ان نشير فى هذا المقام الى ملاحظة هامة ، تتعلق — من جهة — بالطلاب الذين يتخذون من المساجد مكانا للدرس والتحصيل ، وبالقائمين على التدريس فيها من جهة أخرى . فيرى بعض الباحثين المحدثين أن حلقات الدرس فى المساجد الجامعة قد اقتصرت على الطلاب الكبار المتقدمين فى دراساتهم ممن يمكن أن نصفهم — بلغة العصر — بأصحاب الدراسات العليا دون أن يكون للصبيان والصغار مثل هذا الحق ، وربما يرجع السبب فى ذلك الى أن بعض

---

(١٢٤) ابن حوقل — صورة الارض — ص ١٠٨ .

(١٢٥) انظر د. السيد عبد العزيز سالم — تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس — ص ٣٠٧ — ٣٠٨ ، ص ٣٧٧ .

(١٢٦) انظر : يوسف كرم — تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط — ص ٨٠ ، د. السيد عبد العزيز سالم — تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس — ص ٢٨٢ .

العلماء راى عدم قدرة هؤلاء الصبيان علىالالتزام بمراعاة الاداب العامة ، وحرمة المكان ، وعدم تحفظهم على النجاسة ، ومما يروى فىذلك عن الامام مالك عندما سئل عن الرجل الذى ياتى بولده الى المسجد للعلم ، قوله : انكان قد بلغ موضع الادب وعرف ذلك ، ولا يعبث فى المسجد فلا ارى بأسا ، وان كان صغيرا لا يقر فيه ويعبث فلا احب ذلك ، وفى رواية اخرى ، انه قال : لا ارى ذلك يجوز لانهم لايتحفظون من النجاسة ، ولم ينصب المسجد للتعليم . من ناحية أخرى فقد دلل بعض العلماءعلى أن مهمة المسجد هى لممارسة الشعائر الدينية فقط اعتمادا على ما روى عن عطاء بن يسار لمن اراد ان يبيع بضاعته فى المسجد : عليك بسوق الدنيا ، فانما هذا سوق الاخرة(١٢٧) . ونحن من جانبنا نرى انه اذا قبل هذا الرأى بالنسبة للتجارة فهو غير مقبول بالنسبةللعلم والمتعلمين بصورة مطلقة ، فكلنا يعرف أن الرسول (صلعم) كان المعلم الاول للمسلمين ،وكان يتخذ من مسجده بالمدينة المنورة مكانا لمجلسه العلمى .

اما ما ينسب للامام مالك فنرى انه لايتعارض ــ من حيث المبدأ ــ مع تعليم الصبيان فى المساجد ، فامام دار الهجرة لم يمنع ذلكبصورة مطلقة وشكل عام ، بل يفهم من قوله ــ اذا صح ما نسب اليه ــ أنه اجاز هذا العملما دام الصبى قادرا على المحافظة على الاداب العامة ، مراعيا لحرمة المكان وقدسيته لذلكلم يتوقف معلمو الصبيان عن ممارسة مهمتهم فى المساجد ، ويؤيد هذا القول ما أشارت اليهالنصوص ، فيحدثنا المقريزى ان الامير بيبرس الجاشنكير بعد أن تم له ترميم واصلاح مسجدالحاكم بأمر الله بالقاهرة خصص به الشيخ نور الدين الشطنوفى لتعليم القراءات السبع ،كما جعل غيره متصدرين لتلقين الطلاب القرآن الكريم ، ثم خص أيتام المسلمين بمعلم يقرئهمالقرآن » . (١٢٨)

والمعروف ان تحفيظ القرآن الكريم وختمالمصحف كان أول واهم خطوة فى مراحل تعليم الصبيان والصغار بصورة خاصة ، وكان يتوجبعلى والد الصبى أو ولى أمره أن يتفق مع المعلم على أجر معين مقابل قيامه بهذه المهمة وتعهدهباتمامها على أكمل وجه ، وكان هذا الاجر يعرف « بالحذقة » كما يقال لليوم الذى يختم فيه الصبى القرآن الكريم « يوم حذاقة » ، وقد أشار الامام ابو الحسن علي بن خلف القابسي(ت : ٤٠٣ هـ) فى رسالته المفصلة لاحوال المتعلمين والمعلمين ، نقلا عن « ابن حبيب » الىانه يتوجب للمعلم الحذقة التى يحكم له بها فى النظر والظاهر على قدر الغلام وقدر درايتهوقدر حفظه فى حذقة الظاهر ، وقدر معرفته بالهجاء والخط فى حذقه النظر ، وليس كلها ــ للحذقة ــ قدر معلوم ، وليس كل الناس فيها سواء ، ويحكم بها لانها مكارمة جرى الناسعليها فيما بينهم وبين معلمى صبيانهم بمنزله هدية (١٢٩)

---

(١٢٧) انظر : د. محمد ناصر ــ الفكر التربوي العربيالاسلامي ــ ج ٢ من القروات ص ١٠٥ .

(١٢٨) خطط المقريزي ج ٢ ص ٢٧٨ .

(١٢٩) د. محمد ناصر ــ الفكر التربوى ــ ج ٢ من القراءات ص ١١١ ، انظر كذلك : لسان العرب لابن منظور ــ كلمة « حذق » .

وقد اكد ما ذهبنا اليه ، من فتح ابواب المساجد عامة والجامعة منها خاصة أمام تعليم الصبيان ، الرحالة ابن جبير عندما زار دمشق فى القرن السادس الهجرى ، فذكر أن من مفاخر مسجدنا الجامع اجتماع عدد كبير من المحافظين لكتاب الله وقراءة سبع منه بعد صلاة الصبح فى كل يوم ، فاذا انتهوا يستند كل منهم الى سارية بالمسجد ويجلس أمامه صبى يلقنه القرآن ، ولهؤلاء الصبية جراية معلومة ، فاهل الخبرة من آباءهم ينزهون ابنائهم عن أخذها ، بينما يأخذها الاخرون المحتاجون . (١٣٠)

واستمر تعليم الصبيان بعد ذلك فى المسجد الاموى الكبير ، فيصف لنا ابن بطوطة الذى زار دمشق فى النصف الاول من القرن الثامن للهجرة حلقات دروسهم والعلوم التى كانوا يدرسونها فيقول : « ولهذا المسجد حلقات للتدريس فى فنون العلم ، والمحدثون يقراون كتب الحديث على كراسى مرتفعة ، وقراء القرآن يقراون بالاصوات الحسنة صباحا ومساء ، وبه جماعة من المعلمين لكتاب الله يستند كل واحد منهم الى سارية من سوارى المسجد يلقن الصبيان ويقرئهم ، وهم لا يكتبون القرآن فى الالواح تنزيها لكتاب الله تعالى ، وانما يقرأون القرآن تلقينا ، ومعلم الخط غير معلم القرآن يعلمهم بكتب الاشعار وسواها ، فينصرف الصبى من التعليم الى التكتيب ، وبذلك جاد خطه ، لأن المعلم للخط لا يعلم غيره » (١٣١) هكذا أوضح لنا ابن بطوطة فى هذا النص المفيد كيفية تعليم الصبيان وصغار السن من الغلمان القرآن الكريم بطريقة التلقين والحفظ دون كتابته تنزيها وتشريفا وتمييزا لكلام الله سبحانه وتعالى عن غيره من العلوم التى تحتاج دراستها الى استعمال اللوح والكتابة ، كما كان يحدث مثلا فى درس « الخط » الذى كان يتخذ معلمه من الشعر وغيره مادة لتعليمهم الكتابة وتجويد الخط .

وكان من الطبيعى — فى بعض الاحيان — أن ينتاب مجالس تعليم هؤلاء الصبيان شىء من الشغب والاضطراب مما يعكر صفو السكينة وجو الاحترام والقدسية التى يجب توافرها للدارسين عامة ، وفى المساجد على وجه الخصوص ، فاذا علمنا **ان مجالس القضاء كانت هى الاخرى تاخذ مكانها فى المساجد** بدا لنا بجلاء ضرورة وأهمية الالتزام بالهدوء والوقار فى مجالس العلم والقضاء بالاضافة الى مراعاة حرمة المكان لكى يباشر كل من المعلم والقاضى مهمته ويؤديها على خير وجه واكمله ، الا ان حدوث الشغب من الصبيان وخروجهم عن القواعد والاصول — احيانا — لم يمنع تعليمهم فى المساجد ، فذكر صاحب كتاب « قضاة قرطبة » انه بينما كان قاضى الجماعة عمرو بن عبد الله بن ليث يعقد مجلسه مع اهل الحوائج والخصومات فى جانب بأحد مساجد حاضرة الامويين فى عهد الامير محمد بن عبد الرحمن الاوسط (٢٣٨ — ٢٧٣ هـ) تحلق فى ركن آخر بجانبه بعض الصبيان حول معلمهم مؤمن بن سعيد ، وما لبث أن دب النزاع بين اثنين منهم فرفع أحدهما يده بخف وضرب صاحبه

(١٣٠) رحلة ابن جبير — ص ٢٦٠ .

(١٣١) رحلة ابن بطوطة جـ ١ ص ٥٦ .

فاصابه ، ثم سقط الخف بعد الضربة فى مجلس قاضى الجماعة ، فظن من حضر أنه سيكون منه صولة وشدة مع الصبيان ومعلمهم ، لكن على العكس ، استمر القاضى فى مجلسه هادئا وقورا وما زال الا أن قال : « لقد آذانا هؤلاء الاحداث» ثم أخذ جميع الصبيان يتسللون لواذا خوفا من القاضى وحشمه بعد أن رأوا فعلة زميليهما. (١٣٢)

لعل ما رواه العالم الفقيه والمحدث أبو عبد الله محمد بن الحارث الخشنى (ت : ٣٦١ هـ) فى هذه القصة المثيرة التى وقعت أحداثها بين الصبيان وفى مجلس لتعليمهم بأحد مساجد قرطبة ، والتى امتدت آثارها الى مجلس القاضى بالقرب منهم ، لعل فى تلك الحادثة التى لا نستبعد وقوعها من غلمان صغار لا يستطيعون السيطرة على مشاعرهم أو التحكم فى تصرفاتهم وتقدير نتائجها ما يزيل كل شك من نفوس بعض الباحثين الذين استبعدوا تعليم الصبيان فى المساجد لسبب أو لآخر ، بل ويؤيد ما نريد أن نقرره **من أن المساجد ، والجامعة منها ايضا استمرت تلعب الدور الكبير فى حركة التعليم للكبار والصغار على حد سواء ، وانها لم تتوقف عن اداء هذه الرسالة الجليلة حتى بعد ظهور الكتاتيب وانتشارها على نطاق واسع فى عالم الاسلام كله .**

ولتفادى حدوث مثل تلك المشاكل والمتاعب التى كان الصبيان يثيرونها مع معلميهم شرع لتربيتهم وتأديبهم عقوبة الضرب : فذكر أبو الحسن على بن محمد القابسى الفقيه القيروانى فى رسالته المفصلة لاحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين ، انه يتوجب على معلم الصبيان أن يأخذ عليهم الا يؤذى بعضهم بعضا ، فان شكا بعضهم أذى بعض فعليه أن يؤدبهم بالضرب من واحدة الى ثلاث ضربات ، فان كان جرمهم كبيرا زاد حتى عشرة ، بما يتناسب مع قدر الجرم ، كما حدد أدوات الضرب المتعارف عليها حينذاك وهى « الفلقة والدرة » على أن تكون هذه الاخيرة « وطبة مأمونة » حتى لا تترك أثرا فى الجسم ، وشرط على المعلم أن يتجنب ضرب الرأس والوجه ، لذلك حرم استعمال العصا واللوح وغيرهما مما يؤذى الصبى ، ويروى فى هذا الشأن أن الامام مالك سئل عن معلم ضرب صبيا ففقأ عينه أو كسر يده فقال ، ان ضرب بالدرة على الادب وأصابه بعودها فكسر يده ، أو فقأ عينه ، فالدية على العاقلة اذا عمل ما يجوز له فان مات الصبى فالدية على العاقلة بقسامة وعليه الكفارة وان ضرب باللوح أو بعصا فقتله فعليه القصاص لانه لم يؤذن له أن يضربه بعصا ولا بلوح (١٣٣)

نستخلص من كل ما سبق أن حلقات الدرس فى المساجد ، والجامعة منها كذلك لم تكن قاصرة على الكبار فقط أو أصحاب الدراسات العليا كما نقول بلغة العصر ، ولكن وجدت بها كذلك حلقات أخرى لتعليم الصبيان وصغار السن حفظ القرآن والخط واللغة

---

(١٣٢) الخشني ـ قضاة قرطبة ص ٦٩ ـ ٧٩ . ، انظر كذلك : اخبار الحمقى والمغفلين لابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ص ١٤٠ ـ ١٤٤ .

(١٣٣) انظر : د. محمد ناصر ـ الفكر التربوي العربي الاسلامي ـ جـ ٢ من القراءات ـ ص ٢٣ ، ٩٨ ، ١١٥.

والشعر والنحو والحساب ، وتشير النصوص الى أنه كلما تنوعت العلوم وتعددت التى يدرسها لهم معلم واحد ارتفع اجره وقد أوضح ذلك الامام القابسى فى رسالته السابق الاشارة اليها الى أنه اذا كان احد المعلمين يقوم بالشكل والهجاء وعلم العربية والشعر والنحو والحساب والاشياء التى لو انفرد معلم القرآن بجمع علومها لجاز أن يشترط عليه تعليمها مع تعليم القرآن من قبل أنها مما يعين على ضبطه . وحسن المعرفة ، فهذا ان شارك من لا يحسن الا قراءة القرآن والكتابة فهو الذى تكون الاجارة بينهما متفاضلة على هذه الرواية وعلى قدر علم كل منهما . (١٣٤) ومع ذلك فقد ظل تعليم القرآن الكريم — كما قال ابن سحنون فى كتابه : آداب المعلمين ، وما يتطلبه من الاعراب والشكل والهجاء والخط والقراءة الحسنة والتوقيف والترتيل ، من أول واوجب مهمات معلمى الصبيان والتزامهم نحو تلاميذهم الصغار ، تمشيا مع الحديث النبوى الشريف : من تعلم القرآن فى شبيبته اختلط القرآن بلحمه ودمه ، ومن تعلمه فى كبره وهو يتفلت منه ولا يتركه فله أجره مرتين . (١٣٥)

ومما تجدر الاشارة اليه فى هذا المقام ان تعليم الصغار لم يقتصر على الذكور فقط — كما قد يتبادر الى الذهن — ولكنه شمل الاناث كذلك ، فيحدثنا صاحب الرسالة المفصلة ، عن العلوم التى يمكن أن تفيد المراة ، والتى يتوجب على والدها أو ولى امرها أن يبدأ تعليمها بها ، لخيرها وصلاحها ، فذكر ان القرآن الكريم وبعض المعارف الاخرى كالخط والكتابة من اهم افيد العلوم للانثى لانها انجى لها ، وتؤمن عليها من الفتنة ، بعكس الترسل والشعر وما شابهها مما هو مخوف عليها ، وقال ان الله عز وجل أمر أزواج نبيه — صلى الله عليه وسلم — أن يذكرن ما سمعن منه ، فقال جل شأنه :« واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة ان الله كان لطيفا خبيرا » . ثم تساءل: فكيف لا تعلم الفتاة الخير وما يعين عليه ؟ ، ثم انهى القابسى الفقيه القيروانى المشهور نصيحته قائلا : وعلى القائم عليهن أن يصرف عنهن ما يحذر ويخشى عليهن منه اذ هو الراعى فيهن والمسئول عنهن (١٣٦) .

لذلك كله اسندت بعض الدول الاسلامية مهمة الاشراف على تعليم الصغار ، ولا سيما الصبيان منهم الذين ارتبط تعليمهم بالمساجد كما راينا — الى « **المحتسب** » لكيلا يشتط معلموهم فى العقاب ويشتدوا عليهم بالضرب والايذاء باستعمال الادوات والوسائل غير المشروعة فى هذه العقوبة .

ولاهمية العلاقة بين المحتسب والمسجد عامة ، والجامعة فيها خاصة يتوجب علينا أن نقف هنا وقفة اخرى نلقى من خلالها الضوء لاستجلاء هذه الصلة باعتبارها تدخل فى نطاق بحثنا الذى نريد به ابراز دور المسجد والتعرف على كل جوانبه .

---

(١٣٤) المرجع السابق — ص ١٠٦ .

(١٣٥) نفس المرجع — ص ٢٠ ، ٢٥ .

(١٣٦) نفس المرجع ص ٨٦ — ٨٧ ، انظر كذلك ما ذكره :محمد بن احمد بن بسام المحتسب فى كتابه : نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، عن معلمى الصبيان والبنات ، وقد اورده د. نقولا زيادة فى كتابه عن الحسبة والمحتسب فى الاسلام — ص ١٢٠ .

والواقع أن هذه العلاقة التى بدأت فى عصور متأخرة فى عالم الاسلام بعد أن اتسعت اختصاصات « متولى الحسبة » وتشعبت لتصبح ، كما عرفها الفقهاء والعلماء « أمر بالمعروف اذا ظهر تركه ، ونهى عن المنكر اذا ظهر فعله » تمشيا مع قول الله تعالى : (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ، وقد أوضح ابن تيمية المسئولية المشتركة بين القائمين على الولاية والحكم فى الدولة الاسلامية لتطبيق مضمون هذه العبارة بين الرعية ، فذكر ان جميع الولايات الاسلامية انما مقصودها الامر بالمعروف والنهى عن المنكر سواء فى ذلك ولاية الحرب الكبرى مثل نيابة السلطنة ، والصغرى مثل ولاية الشرطة ، وولاية الحكم ، أو ولاية المال وهى ولاية الدواوين المالية ، وولاية الحسبة . ثم حدد مهمة المحتسب وقال ، ان له الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مما ليس من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم ، وأوضح بعد ذلك اختصاصاته المتعلقة بحقوق الله تعالى وقال : على المحتسب أن يأمر العامة بالصلوات الخمس ومواقيتها ، ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس ، وأما القتل فالى غيره ، ويتعاهد الائمة والمؤذنين ، فمن فرط منهم فيما يجب من حقوق الامامة أوخرج عن الآذان المشروع الزمه ذلك واستعان فيما يعجزعنه بوالى الحرب والحكم وكل مطاع يعين على ذلك ، وعلى المحتسب ان يأمر بالجمعة والجماعات وصدق الحديث واداء الامانات ، وينهى عن المنكرات من الكذب والخيانة وما يدخل فى ذلك من تطفيف الكيال والميزان والغش فى الصناعات والبياعات والديانات ونحو ذلك . (١٣٧)

أما ابن خلدون فقد بين لنا وفسر الجانب الاخر من مهمة المحتسب المتعلقة بحقوق الناس ومعاملاتهم بعضهم مع بعض ، والتى تدخل فى نطاقها مسئوليته نحو الصبيان ومعلميهم فقال: « أما الحسبة فهى وظيفة دينية من باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى هو فرض على القائم بأمور المسلمين يعين لذلك من يراه أهلا له فيتعين فرضه عليه ، ويحمل الناس على المصالح العامة فى المدينة مثل المنع من المضايقة فى الطرقات ومنع الحمالين واهل السفن من الاكثار فى الحمل ، والحكم على أهل المبانى المتداعية للسقوط بهدمها وازالة ما يتوقع من ضررها على السابلة ، والضرب على أيدى المعلمين فى المكاتب وغيرها فى الابلاغ فى ضربهم للصبيان المتعلمين ، ولا يتوقف حكمه على تنازع واستعداء بل له النظر والحكم فيما يصل الى علمه من ذلك ويرفع اليه ، وليس له امضاء الحكم فى الدعاوى مطلقا بل فيما يتعلق بالغش والتدليس فى المعايش وغيرها ، وفى المكاييل والموازين ، وله أيضا حمل المماطلين على الانصاف وأمثال ذلك » (١٣٨) ولكن لا يختلط الامر بين عمل المحتسب والقاضى ، أشار ابن خلدون الى ان الاعمال التى يقوم بها الاول لاتحتاج الى سماع بينة ولا انفاذ حكم ، ونعتها

---

(١٣٧) انظر : د. نقولا زيادة ــ الحسبة والمحتسب فى الاسلام ــ ص ٨٥ ــ ٨٦ .

(١٣٨) مقدمة ابن خلدون ص ١٣٣ ــ ١٣٤ .

بأنها احكام ينزه القاضى عنها لعمومها وسهولةاغراضها ، لذلك اعتبر الحسبة خادمة لمنصب القضاة . وقد اكد العالم والفقيه الماوردى هذاالفهوم واوضحه عندما ذكر أن مهمة المحتسب تقتصر على استخلاص الحقوق المعترف بهـا ،وان النظـر فى الحسبة موضوع لما رفـه عنه القضاة . (١٣٩)

امـا ابـن الفرات ـ « ت : ٨٠٧ هـ » ـالمؤرخ المصرى الذى عاش فى زمن دولة المماليك الثانيـة ـ الشراكسة ـ فقد اوضـح لنا فـىتاريخه الكبير العلاقة بين والى الحسبة ، سواء عند اختياره أو من خلال عمله ، وبين المسـجدالجامع ، فقال : « وأما الحسبة فانمن تسند اليه لا يكون الا من وجـوه المسلمين واعيـانالمعدلين لانهـا خدمة دينيـة ، ولـه استخدام النواب عنه بالقاهرة والمصر وجميع أعمال الدولةكنواب الحكم ، وله جلوس بجامعى القاهـرة ومصر يوما بعد يوم ، ويطوف نوابه على اربابالحرف والمعايش وغيرها ، ويأمر نوابه بالختم على قدور الهراسين ونظر لحمهم ومعرفته منجزاره ، وكذلك الطباخين ، ويتتبعون الطرقات ويمنعون من المضايقة فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب أن لا يحملوا أكثر من حـد السلامـة ، وكذلك الحمالين على البهائـم ، ويأخـدونالسقايين بتغطية الروايا بالاكسية ، ولهم عيار وهو أربعة وعشرون دلوا كل دلو ان يكون رطلا،وان يلبسوا السراويل القصيرة الضابطة لعورتهم وهـى زرق ، وينذرون معلمـى المكـاتب بأن لا يضربوا الصبيان ضربا مبرحا فى مقتل ، وكذلـك معلمى القوم بتحذيرهم من التعزير بأولاد الناس**ونصون** (كذا) على من يكونسىء المعاملة وينهون بالردعوالادب ، وينظرون فى المكاييل والموازين،وله نظر فى دار العيـار ، ويخلـع على المحتسب ويقرأ سجله بمصـر والقاهرة علـى المنبر ، ولايحال بينه وبين مصلحة اذا رآها ، والولاة تشد منه اذا احتاج الى ذلك ، وجارية ثلاثون دينارا . (١٤٠)

وقد أورد هذا النص نفسه الدكتور حسنالشماع الذى حقق جزءا من المجلد الرابع لتاريخ ابن الفرات ، وامدنى بالنص ـ مشكورا الزميلالدكتـور شاكـر مصطفى ـ ونظـرا لاهميـة النص الجديد الذى ابان وافصح عن تلك الكلمةغير المقروءة ـ تحتها خط ـ فى النص السابق ـ ولاختلاف بعض كلماته رأيت من المفيد أن أذكرالنص الجديد ، (وسأضع خطا تحت الكلمات المختلفة عـن مثيلاتها فى النـص الاول لتسـهيلمهمة القارىء) .

« وأما الحسبة فان من تسند اليه لايكون الا منوجوه المسلمين واعيان المعدلين لانها خدمة دينية ، وله استخدام النواب عنه بالقاهرة ومصر وجميعاعمال الدولة كنواب الحكم ، وله جلوس بجامعي القاهرة ومصر يوما بعد يوم ، ويطوف نوابه علىارباب الحرف والمعايش وغـيرها ، ويأمر نوابه بالختم على قدور الهراسين ، **والنظر الى اللحم** ،ومعرفته من جزاره ، وكذلكالطباخين ، ويتتبعون

(١٣٩) الاحكام السلطانية للماوردي ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ ،انظر كذلك ـ د. سعد زغلول عبد الحميد ـ تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٩٢ ـ ٩٣ .

(١٤٠) د. نقولا زيادة ـ الحسبة والمحتسب فى الاسلام ـص ٤٩ ، نقلا عن :
Journal Asiatique, Vol xvl,1868,p.138

الطرقات ويمنعون من المضايقة فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب أن لا يحملوا أكثر من حد السلامة ، وكذلك الحمالين على البهايم ، ويأخذون السقايين بتغطية الروايا بالاكسية ، ولهم عيار وهو أربعة وعشرون دلوا ، كل دلو أربعون رطلا ، وأن يلبسوا السراويلات القصيرة الضابطة لعوراتهم وهي زرق ، وينذرون معلمي المكاتب بأن لا يضربوا الصبيان ضربا مبرحا ، ولا في مقتل ، وكذلك معلمي العوم بتحذيرهم من التغرير بأولاد الناس ، وينقبون على من يكون سيء المعاملة ، وينهون بالدعة والادب ، وينظرون المكايل والموازن ، وله نظر في دار العيار ، وتخلع على المحتسب ويقرأ سجله بمصر والقاهرة على المنبر ، ولا يحال بينه وبين مصلحة اذا رآها ، والولاة تشد فيه اذا احتاج الى ذلك ، وجاريه ثلاثون دينارا » (١٤١)

ونظرا لاهمية ما كتبه ابن الفرات وفائدته في موضوع بحثنا عن المسجد بعد ان اشار في أكثر من موضع الى العلاقة الوثيقة بين نظام الحسبة وعمل المحتسب ، وبين اثنين من اقدم وأشهر مساجد مصر الجامعة ، فقد رأيت من المفيد قبل التعليق على نص ابن الفرات ان اشير في سطور قليلة الى بداية ظهور كلمة « الحسبة » وعمل المحتسب في عالم الاسلام ، فقد ذكر صاحب انساب الاشراف أن مهدى بن عبد الرحمن ، ومن بعده اياس بن معاوية كانا محتسبين في واسط أيام ابن هبيرة والى العراق من قبل يزيد الثاني بن عبد الملك (١٤٢) كما ذكر صاحب الطبقات الكبرى ان ابا عبد الرحمن عاصم بن سليمان الاحول (ت حوالى ١٤٢ هـ) « كان قاضيا بالمدائن في خلافة أبي جعفر وكان على الكوفة على الحسبة في المكاييل والاوزان » (١٤٣) وعلى ذلك يمكننا أن نستنتج أن بداية ظهور والى الحسبة في عالم الاسلام كعامل على السوق قد ظهر في مطلع القرن الثانى للهجرة تقريبا وفي زمن الامويين ، ثم استمر كذلك في العصر العباسي الاول ، وبعد ذلك أخذ نظام الحسبة يتطور ويرتقى وتزداد معه اختصاصات المحتسب ، ومن المحتمل أيضا أن يكون ذلك التطور قد ظهر بجلاء في حواضر الاسلام الكبرى خاصة مراكز الخلافة ، في بغداد العباسية ، وقرطبة الاموية ، والقاهرة الفاطمية ، لذلك فمن المرجح أن يكون ابن الفرات ، المؤرخ المصرى الذى عاش في القرن الثامن الهجرى (ت ٨٠٧ هـ) قد أخذ ما كتبه في تاريخه عن الحسبة والمحتسب من مؤلفات من سبقه من الكتاب والمؤرخين التى ضاعت ولم تصل الينا . وقد صدق ما ذهبنا اليه حيث ظهر نص ابن الفرات كاملا عند تقي الدين المقريزى (ت٨٤٥هـ) الذى يعتبر أشهر وأعظم من كتب في تاريخ مصر وخططها زمن

---

(١٤١) تاريخ ابن الفرات ، المجلد الرابع ـ القسم الاول ص ١٤٦ ـ ١٤٧ ، تحقيق دكتور حسن الشماع ـ البصرة ١٩٦٧ .

(١٤٢) انظر دكتور صالح احمد العلي ـ التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجرى ـ ص ٢٦٨ .

(١٤٣) طبقات ابن سعد ، جـ ٧ ص ٢٥٦ ، انظر كذلك :تاريخ الدولة الفاطمية للدكتور حسن ابراهيم حسن الذي ذكر في ص ٣٢٣ ان لفظ المحتسب لم يستعمل الا في عهد الخليفة المهدي العباسي (١٥٨ ـ ١٦٩ هـ) ، بينما ذكر الدكتور سعد زغلول عبد الحميد ، في كتابه : تاريخ المغرب العربي ، جـ ٢ ص ٩٢ ، ان قاضي القيروان سحنون بن سعيد التنوخي (ت ٢٤٠ هـ) كان اول من امر بتغيير المنكر في الاسواق من القضاة ، واول من نظر منهم في الحسبة.

الفاطميين ، ومن حسن الحظ انه نسب لهـذاالنص الذى بين أيدينا الى صاحبه الاصلى ابـن الطوير (ت ٦١٧ هـ) وهو القاضى المرتضى أبومحمد عبد السلام بن الحسن القيسرانى ، الذى خدم الدولتين الفاطمية والايوبية ، كما يظهر فىمؤلفه « نزهة المقلتين فى اخبار الدولتين الفاطمية والصلاحية » وهو الكتا بالذى نقل عنه كل من ابن الفرات تاريخه والمقريزى فى خططه . (١٤٤)

ولاهميةوفائدة التعرف على نص ابن الطويرولابراز وبيان علاقة المسجد بنظام الحسبة مـن جهة ، والوصول ـ من جهة أخرى ـ الى حقيقةعمل المحتسب فى العصر الفاطمى ـ على وجـه التحديد ـ باعتباره من العصر التى ارتقت فيهانظام الحسبة ـ كما ذكرنا ـ واتسعت فيه دائرة اختصاصات واليها ، وازداد نفوذه وعظمت مكانته بالاضافة الى بيان الاختلاف بين بعض كلماتـه وعباراته ، وبين نصى ابن الفرات ـ (سنحددهابخط من أسفـل) ـ ثم التعليـق علـى كلمـة « ويعنون » التى لم يستطع الناشر قراءتها من النص الذى أورده الدكتور نقولا زيادة فى كتابـه عن مجلة ـ (Yournal Asiatique) التى قرأها الدكتور حسن الشماع فى الجزء الذى حققه على انها (وينقبون) على من يكون سىءالمعاملة وينهون بالدعة والادب) ، والتى ذكرها المقريزى واستبدلها بكلمة أخرى كما نقلها مـن نص ابن الطوير الاصلى .

لذلك كله رايت ان أضع بين يدى القارىء ـ وللمرة الثالثة ـ النص ولكن فى صورته الاصلية والاقرب الى الحقيقة ـ كمـا نعتقـد ـ يقـول المقريزى : « قال ابن الطوير ، واما الحسبة فان من تسند اليه لايكون الا من وجوه المسلمين واعيان المعدلين لانها خدمة دينية ، وله استخدام النواب عنه بالقاهرة ومصر وجميع أعمال الدولة كنواب الحكم ، وله **الجلوس** بجامعى القاهرة يوما بعـد يوم ، ويطوف نوابه على ارباب الحرف والمعايش ويأمر نوابه بالختم على قدور الهراسـين ونظـر لحمهم ، **ومعرفة** من جزاره وكذلك **الطباخون** ، ويتتبعون الطرقات ويمنعون من المضايقة فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب ان لايحملوا أكثر مـن **وسق** السلامة ، وكذلك مع الحمالين على البهائم **ويامرون** السقائين بتغطية الروايا بالاكسية ، ولهم عيار وهو اربعة وعشرون دلوا ، كل دلو أربعون رطلا ، وان يلبسوا السراويلات القصيرة الضابطة لعوراتهم وهى زرق ، وينذرون معلمى المكاتب بأن لا يضربوا الصبيان ضربا مبرحا ، ولا فى مقتل ، وكذلك **معلمو** العوم بتحذيرهم من التغرير بأولاد الناس ، **ويقفون** على من يكـون سـىءالمعاملـة **فينهونه** بالـردع والادب ، وينظـرون المكايـيل **والموازين** ، **وللمحتسب** النظر فى دار العيـار ، ويخلع **عليه** ويقرأ سجله بمصر والقاهرة على المنبر ولا يحال بينه وبين مصلحة اذا راها ، والولاة **تشدمعه** اذا احتاج الى ذلك ، وجارية ثلاثـون دينارا فى كل شهر ، انتهى « (١٤٥)

---

(١٤٤) انظر ـ عن ابن الطوير ـ د. شاكر مصطفى ، مقال بعنوان : « التاريخ والمؤرخون فى مصر الاسلامية حتى القرن السابع الهجري » ـ نشر فى مجلة كلية الاداب والتربية بجامعة الكويت ـ العدد الثانى عشر ديسمبر ١٩٧٧ ـ ص ٨٦ ـ ٨٧ .

(١٤٥) انظر خطط المقريزي ـ جـ ١ ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤ ، د. حسن ابراهيم حسن ـ تاريخ الدولة الفاطمية ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥ .

هكذا جمع لنا القاضي والمؤرخ ابن الطوير في هذا النص الاخير كل ما نريد أن نعرفه عن دور المسجد الجامع في نظام الحسبة والقائم عليها في العصر الفاطمي ، وهو ما يمكن أن ينسحب على الحسبة في عالم الاسلام كله في تلك الفترة ، فقد أصبح عمله يمس طبقات عدة وفئات كثيرة في المجتمع كأصحاب الحرف والصناعات والمهن المختلفة والتجارة والمعلمين وأصحاب العقارات والسفن وغيرهم بحيث يمكن القول انه لم يعد هناك صاحب حق أو ملتزم بواجب الا وكان له علاقة أو صلة بطريقة أو بأخرى بالمحتسب ، مما أوجب على الخليفة او من ينوب عنه باعلان نص كتاب ولايته الحسبة ، ـ أو مرسوم تعيينه كما نقول في عصرنا الحالي ـ على الناس بطريقة عملية تمكنهم من التعرف على شخصه للجوء اليه عند الحاجة ، ولم يجد ولي الامر لتحقيق هذه الغاية غير المساجد الجامعة التى من أبرز خصائصها استقطاب المسلمين من كل حدب وصوب لاداء الصلاة الجامعة في رحابها ، فكانت منابرها ـ دون المساجد العادية ـ أفضل مكان لمخاطبة الرعية وتعريفها بكل ما يعين للدولة من أمور الدين والدنيا أن تعلنه من فوقها ، لذلك شاع استعمال كلمة « منبر » وانتشر بين المسلمين وغيرهم ، وغدا يطلق على كل مكان يتخذ منه وسيلة من وسائل الاعلام القوية والفعالة والمؤثرة كما هو ملاحظ في ايامنا هذه .

ويستوقف نظرنا في هذا النص كذلك : أن المحتسب كان عليه ان يعقد في كل من جامعي القاهرة ومصر مجلسا يوما بعد يوم والمراد هنا من تحديد جامعي القاهرة ومصر الجامع الازهر ، وجامع عمرو بالفسطاط ، وقد اختص النص هذين الجامعين باعتبارهما أهم المساجد الجامعة في الديار المصرية ، فالاول يمثل المظهر الرسمي للدولة داخل اسوار القاهرة المعزية ، التى قال عنها المقريزى « انما وضعت منزل سكنى للخليفة وحرمه وجنده وخواصه فيكون المحتسب بجامعها « الازهر » للطبقة الخاصة من الامراء وحاشية الخليفة وحرسه ورجال دولته المقيمين جميعا بهذه « المدينة الملكية » التى بقيت على هذه الصورة لاكثر من قرنين من الزمان منذ انشائها سنة ٣٥٩ هـ حتى وفاة ابي محمد عبد الله العاضد آخر الخلفاء الفاطميين في المحرم سنة ٥٦٧ هـ فلما تم لصلاح الدين الايوبى الاستيلاء على السلطة فتح أبوابها أمام عامة الناس وأباح سكناها للخاص والعام دون تمييز أو تفرقة (١٤٦)

أما ـ جامع عمرو ـ الذى نعته ابن دقماق بالمسجد الجامع العتيق ، امام المساجد وتاج الجوامع (١٤٧) فكان مركز التقاء جميع المصلين من مختلف الطبقات والفئات في أولى عواصم مصر الاسلامية ، فهو بجانب أوليته وقدمه ومكانته الخاصة ، يعتبر دون منازع مظهر سلطة الدولة كما يعد منبره العتيد صوتها المدوى خارج اسوار العاصمة الملكية ، للجماهير من أصحاب المصالح والاتجاهات المتعددة ، والعلاقات المتباينة فكان على والي الحسبة ان يتخذ من كل منهما ، كل يوم ، بالتناوب مجلسا للنظر في شكايات الناس والعمل على ارجاع الحق الى صاحبه على وجه

---

(١٤٦) خطط المقريزي جـ ١ ص ٣٦٤ ، انظر كذلك : الخطط التوفيقية جـ ١ ص ٢٢ .

(١٤٧) ابن دقماق ـ كتاب الانتصار لواسطة عقد الامصار ـ ص ٥٩ .

السرعة دون ابطاء او تاخير ، لا ن الحسبة ،كمايقول الموردى في التمييز بينها وبين القضـاء ، مقصورة على الحقوق المعترف بها فاما ما يتداخلهالتجاحد والتناكر فلا يجوز له النظر فيه ، لأن الحكم يقف فيها على سماع بينة واحلاف يمين ،ولا يجوز للمحتسب ان يسمع بينة على اثبات الحق ، ولا أن يحلف يمينا على نفى الحق ، فالقضاة والحكام بسماع البينة واحلاف الخصوم احق ، لهذا وضعت الحسبة للرهبة بينما القضاءموضوع للمناصفة فهو بالاناة والوقار احـق ، وخروجه عنهما الى سلاطة الحسبة تجوز وخرق (١٤٨) .

ويجرنا الحديث هنا الى الكلمة غير المقروءة(ويعنون) التى أوردها الدكتور نقولا زيادة فى كتابه والتى قراها الدكتور حسـن الشمـاع(وينقبون) فى حين ذكرها المقريزى عن ابن الطوير (ويقفون) كما جاءت فى عبارته : « ويقفون علىمن يكون سيء المعاملة .. » .

ونلاحظ أن هذه الاخيرة تتوافق اكثر معءمل المحتسب ودوره الذى ينصب على المراقبة والاشراف وملاحظةالمخالفاتالظاهرة لاستخلاصالحقوق المعترف بها بينما كلمة (ينقبون) التى جاءت فى نص ابن الفرات الذى نشرة الـدكتورالشماع قد يفهم منهاالتنقيبوراء الناس بالبحث والتقصى عن مخالفاتهم بأى شكل من الاشكال مما يحتاج من المخالف لاثباتبراءته احضار البينة والدليل أو حلف اليمين وكلها من الامور المتعلقةبعمل القاضى كما بينا في السطور السابقة .

كذلك اوضح نص ابن الفرات الذى حققهالدكتور الشـماع ونص المقريزى أن اهتمامات المحتسـب بالصـبيان وتربيتهم لم تقتصر علىالاشراف على تعليمهم لقراءة القرآن والكتابـة وما اليها ، ولكن امتدت الى معلمى العوم وفـنالسباحةايضا باعتبارها من افضل انواع الرياضة التى اهتم بها العرب منذ الجاهلية كالرمى والفروسية حتى روى انهم نعتوا من كان يعرف الكتابة والرمى والعوم بالكمال ، كما ذكرنا من قبـل .بينما تميز نص المقريزى عندما تحدث عن رزق المحتسب الذى بلغ ثلاثين دينـارا ، بالنص علىتحديد المدة عندما قال : « فى كل شهر » ، وهو كما نرى ـ من المرتبات المجزية التى كانت تكفللصاحبها مستوى كريما من الحياة فى تلكالفترة مما يضمن له البعد عن مزالق الرشوة وشبهاتها ،لذلك كان من اخص صفات المحتسب : الحرية والعدالة والخشونة والصرامة فى الدين ــ والعلم بالمنكرات الظاهرة .

وتجدر الاشار هنا الى ان والى الحسبةظل يمارس عمله فى مصر حتى أيام محمد على باشـا الكبير ، فيالقرن الثالث عشرللهجرة ، كما استمروبقى الى يومنا هذا فى المغرب ، كذلك أخذه ملوك اسبانيا المسيحية عن مسلمى الاندلس وما زاليمارس نشاطه فى أسواق المدن الاسبانية الى الآن

---

(١٤٨) الاحكام السلطانية للماوردي ص ٢٤٢ ، انظـركذلك : الاحكام السلطانية للقاضي ابي يعلي الحنبلي ص ٢٧٠ ، د. صبحي الصالح ـ النظم الاسلامية ـ نشاتهـاوتطورها ـ ص ٣٢٩ ، د. سعد زغلول عبد الحميد ـ تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٩١ .

ويعرف باسم Almotacen الموثائن) وهي كلمة لا يحتاج للتعرف على أصلها العربي الى كبير جهد ، كغيرها من الكلمات والاسماء التي تزخر بها اللغة الاسبانية (١٤٩) كما تعرف الصليبيين عليها خلال تواجدهم على سواحل بلاد الشام من مسلميها ، فذكرها صاحب كتاب النظم القضائية لبيت المقدس Assises de Jerusalem ووصفها بأنها عامل « رئيس الشرطة » (١٥٠) ومما يثبت ويؤكد اهمية المسجد ومكانته في المدن والحواضر الاسلامية ودوره في تعليم الصغار حتى بعد ظهور الكتاتيب ، أن هذه الاخيرة كانت في كثير من الاحيان تبني بجوار المساجد الجامعة ، ومما يروى في هذا الشأن أن الخليفة عمر بن الخطاب أمر ببناء رحبة بجوار المسجد النبوي بالمدينة المنورة عرفت باسم « البطيحا » خصصها لمن يريد أن يلغط أو ينشد الشعر أو يرفع صوته ، كما أمر ولاته في البلاد المفتوحة ببناء المكاتب لتعليم الصبيان وتاديبهم على ايدي مجموعة من العلماء والفقهاء الذين يتفرغون لهذه المهمة .

كذلك حدثنا صاحب البيان أنه كان من مستحسنات أفعال الخليفة الحكم المستنصر بالله (٣٥٠ ــ ٣٦٦ هـ) وطيبات أفعاله « اتخاذه المؤدبين يعلمون أولاد الضعفاء والمساكين القرآن حوالي المسجد الجامع وبكل ربض من ارباض قرطبة ، وأجرى عليهم المرتبات ، وعهد اليهم في الاجتهاد والنصح ابتغاء وجه الله العظيم » (١٥٢)

ومن المفيد أن أذكر هنا أن الزميل الدكتور **احمد مختار العبادي** قد لفت انتباهي الى أن أهل المغرب يطلقون على « الكتاب » اسم « المسيد » والحق أنني لم اجد في المعاجم العربية مصدر اشتقاق هذه الكلمة ، لذلك لم نستبعد أن يكون صلها كلمة « المسجد » ثم استبدلت الجيم بياء ، كما هو معروف وشائع في بعض اللهجات العربية بين سكان شبه الجزيرة ، وكما هو حادث بين أهل الكويت مثلا ، فيقولون « ريال » بدلا من « رجال » أي رجل و « ديايه ، دياي » بدلا من « دجاجة » ، دجاج ، « مسيد » بدلا من « مسجد » .

ويفسر علما اللغة والباحثون المتخصصون هذه الظاهرة من ناحيتين :

أ ــ الناحية الصوتية ، بأن مخرج الجيم والياء واحد ، وهو وسط اللسان فهما قريبان من بعضهما ، ولا فارق بينهما الا في النطق فقط

---

(١٤٩) انظر : Pedro Chalmeta Gendron, EL Senor del Zocoen Espana PP. 497& 516-517.
وانظر كذلك د. حسن ابراهيم حسن ، د. علي ابراهيم حسن ــ النظم الاسلامية ص ٢٩٩ ــ ٣٠٠ .

(١٥٠) انظر : د. نقولا زيادة ــ الحسبة والمحتسب في الاسلام ــ ص ٣٩ .

(١٥١) د. محمد كرد علي ــ الاسلام والحضارة العربية ج ٢ ص ١٢٩ .

(١٥٢) البيان المغرب لابن عذارى ــ ج ٢ ص ٢٤٠ .

ب ـ الناحية التاريخيـة ـ والعرقيـة ـ ويقولون انها لغة تميم التي تنتمي اليها قبائل كثيرة من سكان الكويت (١٥٣) . وقد أشار الىذلك النحوى اللغوى الاندلسي ، أبو الحسن على ابن اسماعيل المعروف بابن سيدة (ت ٤٥٨ هـ)عندما تحدث عن حرف الجيم الذى يقلب الى ياء فى بعض الكلمات عند التميميين فقال : « ويمكنأن يكون يار لغـة جـار كما قالوا الصـهاريج والصهارى وصهريج وصهرى ، لغة تميم ، وكماقالوا شيرة لشجرة ، وحقروة فقالوا شتيرة » ، ثم اوضـح ان اسـتبدال الجيم بالياء لـم يكنالاستبدال الوحيد فى لهجات العرب ، ولكن هناك حالات اخرى مشابهة أشار ابن سيدة الـى أمثلةمنها فقال : « ويمكن أن يكون أبدلوا من الحاء هاء كما قالوا مدحته ومدهته ، والمده والمدح ، ثمابدلوا من الهاء ياء ، كما ابدلوا فى هذه وهذى » (١٥٤) ونلاحظ أن هذا المثال الاخير مازال هـوالآخر ـ الى الان ـ شائعا بين أهل الكويت وغيرهم من عرب الجزيرة .

وتحدثنا النصوص التاريخية ان بطون تميمدخل مـن أهلها اعداد كبيرة الـى المغرب ضمن جيوش الفتح ، وبعد ذلك ، كما أن ابراهيم بنالاغلب مؤسس دولة الاغالبة سنة ١٨٤ هـ في افريقية ، الذى توارث سلالته حكم هذه الولايةحتى قضى عليهم العبيديون سنة ٢٩٦ هـ ، ينحدر نسبه من تميم ، وقـد امتد نفوذ هـذه الدولةالتميمية مـن المغرب الادنى شرقا الـى المغرب الاوسط غربا مما كان له أثر ملحوظ فى زيادةعرب هذه القبيلة وبطونها الوافدين الى دولتهم للتمكين لامرائها وشـد أزرهم ضد خصـومهموالخارجين عليهم . (١٥٥)

من ناحية اخرى ، فانه يرجع الى امراء هذهالاسرة العربية التميمية الفضل فى فتح جزيرة صقلية واستقرار المسلمين فيها لمدة تزيد عـنالقرنين ونصف القرن ، (٢١٢ ـ ٤٨٤ هـ) بعـد نجاح حملة أسـد بن الفرات سـنة ٢١٢ هـ فىالاستيلاء على مرفأ « مازر » فى الركن الجنوبي من الجزيرة واتخذها قاعدة للانطلاق منها لاستكمالالفتح . ومما تجدر ملاحظته أن جيوش هـذه الحملة التي كانت تتكون مـن سبعمائة فارسوعشرة آلاف راجلكانت تضم الى جانب الصقالبة والسودان والبربر والاندلسيين ، مجموعات منالعرب القرشيين والقبائل الاخرى التي دخلت افريقية مع جيوش الفتح الاولـى الذين عرفوابالبلديين ، بالاضافة الى التميميين مـن عشيرة البيت الاغلبي الحاكم (١٥٦) ، ولاشك أن سيطرةالاغالبة على هذه الجزيرة لمدة تزيد على الثمانين

---

(١٥٣) انظر بحث الدكتور عبد العزيز مطر عن « خصائصاللهجة الكويتية ـ دراسة لغوية ميدانية » . منشور ضمن محاضرات الموسم الثقافى الثانى لجامعة الكويت فبرايرا١٩٦٩ ـ ص ١٨ ، ٢٠ .

(١٥٤) المخصص لابن سيدة ـ طبعة بيروت ـ ج ١٥ ص٣٤ .

(١٥٥) عن دولة الاغالبة انظر : دكتور سـعد زغلول عبد الحميد ـ تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٢٧ وما بعدها .

(١٥٦) دكتور سعد زغلول عبد الحميد ـ تاريخ المغرب العربى ج ٢ ص ٢١٧ .

عاما ـ منذ دخلتها جيوشهم حتى انقضاء حكمهم في افريقية وانتصر العبيديون عليهم في سنة ٢٩٦ هـ ـ كان له ، دون جدال ، أثر على ذيوع اللهجة التميمية في الجزيرة ، فيروى لنا عمر بن خلف بن مكي اللغوى الصقلي (ت ٥٠١ هـ) الذى تتلمذ على شيخ المدرسة اللغوية في الجزيرة ، محمد على بن الحسين بن البر التميمي ، يروى ابن مكي في كتابه « تثقيف اللسان » أن صقلية كانت الى عصره قد انفردت بلهجة خاصة ميزتها عن المشرق والاندلس (١٥٧) . كما اشار في باب « ما تنكره الخاصة على العامة وليس بمنكر » من كتابه المذكور ، أن كلمة «المسجد» كانوا يستبدلون فيها حرف الجيم بالياء : » ومن ذلك قولهم للمسجد : مسيد ، حكاه غير واحد ، الا أن العامة يكسرون الميم والصواب فتحها (١٥٨) . والذى لا خلاف عليه هو أن صقلية ظلت طيلة خضوعها للسيادة الاسلامية على صلة وثيقة بالمشرق الاسلامي وكذلك بالمغرب والاندلس سواء في ميدان العلم او التجارة أو الحرب والجهاد الى غير ذلك من الروابط ، وحتى بعد خضوعها للنورمان ، لم تنقطع هذه العلاقات مرة واحدة ، لذلك كان دخول العرب والبربر اليها وخروجهم منها الى عالم الاسلام خاصة تلك المناطق القريبة منها من المظاهر والاحداث الطبيعية مما يجعلنا لا نستبعد انتقال لهجة أهلها الى بلاد المغرب أو على الاقل بعض الكلمات الشائعة مثل « المسيد » ، « المسجد » (١٥٩) .

من جانب آخر ، نلاحظ ان بناء مدينة فاس بعدوتيها :الاندلسية والقرويين ، على يد ادريس الثاني بين سنتي ١٩١ ، ١٩٣ هـ ، قد صاحبه عملية من أهم عمليات تعريب المغرب بعد أن وصل اليها « جماعات الوافدين على الامام من المشرق ومن الاندلس ، فمن القادمين من المشرق جماعة من العراقيين الذين انزلهم بناحية عين علون »(١٦٠) ولا نستبعد ان يكون بين هذه الجماعة العراقية القادمة من الشرق رجال ينتمون الى قبيلة تميم أو الى احدى بطونها ممن كانوا ينزلون بالمناطق الشرقية في جزيرة العرب ، فقدموا بلهجتهم المعروفة التي نشروها في العاصمة الجديدة للأدارسة ، ومن هناك انتقلت الى الحواضر والبوادي المجاورة .

والخلاصة ، اننا اذا اخذنا في الاعتبار انتشار كلمة « المسيد » بدلا من « **المسجد** » بين مسلمي صقلية ، ثم الصلة الوثيقة والعلاقات الوطيدة بين أهل الجزيرة أثناء فترة خضوعها للحكم الاسلامى وبين بلاد المغرب ، بالاضافة الى الاعداد الكبيرة من بني تميم ، الذين تمكنوا من

---

(١٥٧) دكتور احسان عباس ـ العرب في صقلية ـ ص ١٠٦.

(١٥٨) انظر : دكتور عبد العزيز مطر ـ خصائص اللهجة الكويتية ـ ص ٢١ .

(١٥٩) عن الحياة العقلية في صقلية وعلاقاتها العسكرية مع البلاد الاسلامية المجاورة انظر : دكتور احسان عباس ، العرب في صقلية ، ص ٨٥ وما بعدها ، دكتور احمد مختار العبادى ، دراسات في تاريخ المغرب والاندلس ـ ص ٢٥٦ وما بعدها .

(١٦٠) انظر : دكتور سعد زغلول عبد الحميد ، تاريخ المغرب العربى جـ ٢ ص ٤٤٧ ـ ٤٤٨ .

الوصـــول الى المغرب ـ سواء خـلال حكم أسرةالاغالبة التميمية النسب فى افريقية ، أو الـى حاضرة دولة الادارسة الجديدة بالمغرب الاقصىضمن الموجة العراقية ـ بلهجتهم التي تميزوا بها ، لاسيما فيما نحن بصدده من استبدال الجيمياء فى بعض الكلمات ، هذا ، مع عدم اشارة المعاجم العربية الى اي مصدر يمكن أنتكون كلمة «المسيد»بمدلولها المغربي قد اشتقت منه ، اذا أخذنا في الاعتبار كل هذه العوامل والمؤثرات بعد التحليل والشرح الذى قدمناه ، فلا نستبعد أن تكون كلمة « المسيد » التي يطلقها اهل المغرب على « الكتاب »كانت فى الاصل « المسجد » لاسيما وأن هذا الاخير كان له فضل السبق على الكتاب فى تعليم الصبيان،ومع مرور الوقت ، وبعد ظهور الكتاب فى المشرق استعمل اهل المغرب كلمة « المسيد » للدلالة علىمكان تعليم الصغار وتمييزا له عن « المسجد » الذى كان يسجد فيه ومخصص بالدرجة الاولـىللعبادة والصلاة .

وبذلك يؤكد المســجد مرة أخرى جدارتهواهميتــه فى تاريخ الاســلام ، وآثاره العميقــة والمتأصلة فى ميدان العلم والحياة العقلية بل وفىحضارةالمسلمين بصورة عامة ، ليس فقط بالنسبة لدوره ومهمته ، ولكن فيما يتعلق باسمه أيضا ،حيث اطلقه أهل المغرب على مكان تعليم الصبيان بعد ان استبدلوا حرف الجيم بالياء لاســبابتاريخية وعرقية خاصة كما بينا .

• • •

فاذا انتقلنا الى كلمة أخرى نتعرف مـنخلالها على **القائمين على تدريس وتعليم الصغار** ، نجد النصوص التي بين أيدينا تسعفنا بأســماءوأخبار العديد منهم خاصة أولئك الذين بلغوا شأوا بعيدا ، وتألق نجمهم فى سماء الشــهرة ،سواء في ميدان التعليم أو بعد تحولهم عنه الـى ميدان آخر وجدوا فيه من السعة والرحابة مايحقق طموحاتهم ويمكنهم مـن اثبات قدراتهم وفعالياتهم بصورة اقوى واشد اثرا، مثلالحجاجبن يوسف الثقفي ، رجل الدولة الاموية القدير والساعد الايمن للخليفة عبد الملك بن مروان ولابنهالوليد من بعده ، وقد ورث الحجاج هذا العمل عـن والده ، فعمل فى مطلـع حياتــه مكتبيا ــ أى معلما ــ بالطائف قبل أن يلتحق بخدمة الامويين ويلمع نجمه (١٦١) كذلك كان جبير بنحية بن مسعود الثقفى ، يعلم الصبيان بالطائف قبل أن يخرج الى العــراق ويعمل كاتبــا فىالديــوان (١٦٢) . ويحدثنــا صاحب انســاب الأشراف عن سعيد بن شداد اليربوعى ويقولأنه كان يعمل معلما للصبيان ، وكان عبيد الله بن زياد ، والى العراق ، يستملحه ويقربه ويجزلله العطاء ويفتقده اذا غاب عن مجلســه ، فلما

---

(١٦١) وفيات الاعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٢١٩ .

(١٦٢) الاصابة لابن حجر جـ ١ ص ٢٢٥ .

ابطات عليه صلته وكان ابن زياد فى حاجة الىوصفاء اختار سعيد اليربوعى بعضا من الصبية الذين يعلمهم فن كتابه والبسهم الثيـاب واتىبهم الى الوالى وقال : هؤلاء وصفاء ، فاشتراهم منه فلما امسوا اخذوا يبكون ويطلبون منازلهم ، فاطلقهم ابن زياد ، وسأل سعيد عما حمله على فعلته ، فأجابه معلم الصبيان : ابطاء صلتى : فتعجب عبيد الله وضـحك وسـوغه أثمـان الصبيان وزاده (١٦٣) . كذلك تروى النصوص ان الكميت الشاعر الاموى المشهور قد بدأ حياته ـ على الرغم من صممه ـ معلمـا للصـبيان فىمسجد الكوفـة قبل أن يتهم بالأدب ويشتغل بالشعر ويذاع صيته (١٦٤) .

وللتمييز بين معلمى الصبيان وغيرهم ممناشتغل بتعليم وتثقيف وتربية ابنـاء الخلفـاء والأمراء والوزراء وغيرهم من كبـار رجـالاتالدولة ، نلاحظ أن معظم المصادر تسمى هؤلاء « المؤدبين » نسـبة الى ادب بمعنى الـدرسوالعلم ، وادب النفس الى المحامد ونهيها عن المقابح (١٦٥) ، وكان من اشهرهم ابو الحسنعلى بن حمزة الكسائى ، احد الأئمة السـبعة فى القراءة . كما نبغ فى النحو واللغة والأدب ، نشأبالكوفة واستوطن بغداد ، ولما اشـتهر اسـمه اتخذه الخليفة المهدى مؤدبا لولده الرشيد ، فلما ولى هذا الاخير الخلافة جعله مؤدبا لولديه المأمون والأمين ، وقد مكنه علمه الواسع وادبه الجم انيتبوأ مكانة عالية عند الخليفة (١٦٦) ، أما أبو الحسـن على بن الاحمـر النحـوى والأديب ،صاحب الكسائى وزميله ، فلم ينل احد قط من التأديب ما ناله من النعمـة والثروة والجـاه ،اختاره هارون الرشيد مؤدبا للأمين بعد اناخرج الكسـائى من طبقة المؤدبين الى طبقـة الجلساءوالمؤانسين ، ولما اعجب الخليفة بالأحمر اغـدق عليهمن فضله وماله وكفاه ووهبه منزلا يتناسبمع مكانتـه الاجتماعيـة الجديدة كمؤدب لابن الخليفة وولى عهده (١٦٧) . كذلك لمع اسم أبواسحاق ابراهيم الزجاج الاديب والنحوىالمعروف فى سـماء المؤدبين والندماء ، فقد اتخذه الوزيرعبد الله بن سليمان مؤدبا لابنه القاسم الذى تولى الوزارة بعد أبيه للخليفة العباسى المعتضد بالله ،كما عمل الزجاج بعد ذلك نديما وجليسـا للخليفة المكتفى بن المعتضد (١٦٨) . والملاحظ ان هؤلاءالمؤدبين وغيرهم كانوا يتخذون من بيوتهم أو من قصور تلاميذهم مكانا للدرس ، كما ان شهرتهم العلمية فى حلقاته الدرس ومجالسهم بالمساجد

---

(١٦٣) انساب الاشراف للبلاذرى ـ ج ـ القسم الثانى ـ ص ٨٧.

(١٦٤) الشعر والشعراء لابن قتيبة ـ ج ٢ ص ٥٨١ .

(١٦٥) انظر لسان العرب لابن منظور كلمة أدب ، ج ١ص ٣٣ .

(١٦٦) معجم الادباء لياقوت الحموى ، ج ١٢ ص ١٦٨ ـ١٧٤ ، الفهرست لابن النديم ص ٣٠١ .

(١٦٧) معجم الادباء لياقوت ، ج ٣ ص ٥ وما بعدها ،انظر كذلك ـ مروج الذهب للمسعودى ج ٣ ص ٣٥١ .

(١٦٨) معجم الادباء لياقوت ج ١ ص ١٣١ ـ ١٣٣ .

أو الكتاتيب كانت تسبقهم الى اسماع المسئولين قبل أن يقع عليهم الاختيار لتأديب أبنائهم ، كما كان بعضهم — فى بعض الاحيان — يختبر من ولى الأمر قبل السماح له بممارسة عمله ، كما فعل الخليفة المهدى مع مؤدب لابنه الرشيد قبل ان يختار له الكسائى الذى أشرنا اليه قبل قليل (١٦٩) .

• • •

ولكى نستكمل عناصر ومكونات مجالس العلم فى المساجد بقى أن نذكر شيئا عن حلقة الدرس وموضع القائم على التدريس منها ، ومكانته ومنزلته عند طلبته .

قد يتبادر الى ذهن القارىء من المعنى اللفظى لكلمة « حلقة » أو « حلق » الدرس أن الطلاب كانوا يتحلقون حول شيخهم على شكل دائرة كاملة الاستدارة ، الا أن الواقع وما كان يحدث فى حلقات الدرس بالمساجد كان بخلاف ذلك ، فكان الشيخ يتخذ موضعه الى جوار احدى سوارى المسجد ثم يتحلق من أمامه ومن جوانبه الطلاب ، وقد أوضح ذلك ابن بطوطة فى حديثه عن حلقات الدرس كما شاهدها فى المسجد الاموى بدمشق وقد اشرنا اليها من قبل ، وكان يطلق على هذا الموضع الذى يعقد فيه « الشيخ المعلم » مجلسه اسم « الاسطوانة » أو « الطاق » ، واغلب الظن أن تلك العادة ترجع الى ما كان يفعله الرسول (صلعم) فى مجلسه بالمسجد النبوى ؛ فكان — عليه الصلاة والسلام — اذا صلى الصبح انصرف الى اسطوان التوبة — عرفت بهذا الاسم لأن أبا لبابة ارتبط اليها ثم حله النبى (صلعم) بعد أن نزلت توبته — وقد سبق اليها الضعفاء والمساكين وأهل الضر وضيفان النبى صلى الله عليه وسلم والمؤلفة قلوبهم ومن لا مبيت له الا فى المسجد ، وقد تحلقوا حولها حلقا بعضها دون بعض ، فينصرف اليهم من مصلاه من الصبح ، فيتلو عليهم ما أنزل الله عليه من ليلته ويحدثهم ويحدثونه (١٧٠) . كما روى عنه أنه — صلى الله عليه وسلم — نهى عن الجلوس فى وسط الحلقة ، وقد فسر ذلك لانه يستدبر فى جلوسه فى وسط المجموعة بعضهم بظهره فيؤذيهم ، فيسبونه ويلعنونه (١٧١) .

وكانت الاسطوانة التى اعتاد « الشيخ المعلم » أن يعقد فيها مجلس درسه تعتبر فى بعض الاحيان — وقفا عليه دون غيره ، ومما يذكر فى هذا الشأن ان الفقيه ابراهيم بن نقطوية (ت ٣٢٣ هـ) ظل يجلس للتدريس الى أسطوانة معينة فى جامع المنصور ببغداد لمدة خمسين سنة

---

(١٦٩) المصدر السابق — ج ١٣ ص ١٧٤ .

(١٧٠) وفاء الوفا للسمهورى ج ٢ ص ٤٤٤ — ٤٤٥ .

(١٧١) انظر لسان العرب لابن منظور كلمة (حلق) ج ١ ص ٧٠٠ .

لم يبدلها أو يتحول عنهـا (١٧٢) وقد روى عن الامام مالك ، أنه كان يرى أنه اذا ارتسم القائم بالتدريس بموضع معين من المسجد وجعل فيه مجلسه باستمرار وانتظام حتى عرف به ، أصبح أحق من غيره بذلك المكـان ، بينما يرى جمهور الفقهاء ان مثل هذا التخصيص والاحتكار للموضع ليس بالحـــق المشروع واعتبروه من قبيـل الاستحسان فقط ، فاذا قام صاحب الدرس من موضعه زال حقه منه واصبح السابق اليه أحق به لقول الله تعالى : « والمسجد الحـرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد » (١٧٣).

وكان من الأمور التى تعارف عليها بعض أهل اليسار والغنى لتخليد ذكراهم وقـف الحبوس التى تدر دخلا ثابتا خصوا به المشتغلين بالعلم من المدرسين والطلاب سواء من أهل البلد أو الوافدين من خارجها ، وكان هذا المـال لا يصرف الا لمن اتخذ موضعه عند سـارية محددة بأحد المساجد الجامعة المشهورة ، فكانت هذه «المنحة العلمية» بجانب فائدتها فى التعريف والتذكير بصاحبها ، من أجل مظاهر تشـجيع العلم وحث الناس على الاقبال عليه والاشتغال به ، والرحلة فى طلبه ، ولا نستبعد أن يكون « الشيخ المعلم » الذى كان ــ قبل وفاته ــ يتخذ مجلسه عند تلك السارية هو صاحب الوقفية اذا كان يتمتع بقدر معقول من الثراء ، أو يكون نفر من ثراة القوم واغنيائهم ، أو من أصحاب السلطان والجاه هم أصحاب مثل تلك « المنح » وخصصها صاحبها لاسم « الشيخ المعلم » الذى اعتاد أن يتخذ مكانه عند السارية المعينة تكريما له واعترافا بفضله على العلم ، ومما يذكر فى هذا الصدد أن ابن جبير قـد استوقف نظره وشد انتباهه مثل هذا الامـر عندما زار المسجد الجامع بدمشق فقال : « وأغرب ما يحدث به ان سارية من سـواريه هى بين المقصورتين القديمة والحديثة لها وقف معلوم يأخذه المستند اليها للمذاكرة والتدريس ، ابصرنا بها فقيها من اهل اشبيلية يعرف بالمرادى » (١٧٤) ولا نبتعد عن الحقيقة أو نغالى كثيرا اذا قلنا أن ما لاحظه الرحالة المغربى عن « منحة السـارية » بأحد المساجد الجامعة الكبيرة بالشام ، قد لا تكـون الاولى او الوحيدة ، بل ربما كانت من الامـور المتعارف عليها فى بلاد المشرق الاسلامى على الاقل ، لتشجيع العلم وحث الناس على الالتحاق بمجالسه فى المساجد ، كما تثبت فى الوقت نفسه اهمية دور المسـاجد فى الحياة العقلية وتؤكد على أنه بقى على الدوام افضل مكان لنشر العلـم وتحصيله والتعريف بالقائمين على خدمته وتخليد ذكراهم .

والواقع أن ما شاهده ابن جبير بالمسجد الجامع فى حاضرة الامويين بالشام يشبه الى حد بعيد ما نراه الآن فى بعض الجامعـات الحديثـة والعريقة على حد سـواء عندما تطلق على احد

---

(١٧٢) انظر : دكتور احمد فكرى ــ مساجد القاهـــرة ومدارسها ، جـ ٢ ص ١٤٤ ــ ١٤٥ آدم متز ، الحضـارة الاسلامية ــ جـ ١ ص ٢٥١ .

(١٧٣) انظر ــ الماوردى ــ الاحكام السلطانية ــ ص ١٨٩ .

(١٧٤) رحلة ابن جبير ــ ص ٢٦٠ .

مدرجاتها أو قاعـات الدرس بها اسم واحد من كبار العلماء والمبرزين فى العلم تخليدا لذكراه ، أو تلك المنح العلمية التى تخصصها الدولة باسم ذلك العالم الكبير، وتقدمها لمن يتفوق من الطلاب فى ميدان تخصصه . ومهما كان الأمر فان تلك الملاحظة التى وصفها ابن جبير « بالغرابة » فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) ، تمدت فى عصرنا الحاضر ، بعد تطور المجتمعات واتساع دائرة المعرفة والاقبال على العلم ، من الامور الطبيعية التى لا تستوقف النظر أو تثير العجب بقدر ما تدل على التقدم الحضارى والتعاون الثقافى وتداول العلم والفكر بين الشعوب .

اما ((**الشيخ المعلم**)) الذى كان يتخذ من المسجد مجلسا له ، فكان ــ دون ريب ــ يتمتع بقدر واف من الاحترام والتقدير والهيبة والوقار ؛ ولكى يحظى بمثل هذه الصفات من تلامذته ، كان عليه بعد تفقهه وعلمه ان يتبع أمورا خاصة وسلوكا معينا خلال الدرس وخارج مجلسه ، وقد جمع صاحب العقد الفريد ذلك فى قوله : « ومن تمام آلة العالم أن يكون شديد الهيبة ، رزين المجلس وقورا ، صموتا ، بطىء الالتفات ، قليل الاشارات ، ساكن الحركات ، لا يصخب ولا يغضب ، ولا يبهر فى كلامه ، ولا يمسح عثنونه (لحيته) ــ عند كلامه فى كل حين ، فان هذه كلها من آفات العى » (١٧٥) .

من جهة اخرى ، حدثنا العالم الفقيه بدر الدين بن جماعة (ت : ٧٣٣ هـ) فى كتابه ((**تذكرة السامع والمتكلم فى ادب العالم والمتعلم**)) عن مجموعة من النصائح التى يتوجب على المدرس ان يعمل بها لكى ينجح فى عمله بالمدرسة بعد ظهور هذه المؤسسة العلمية وانتشارها فى عالم الاسلام منذ القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ومشاركتها للمسجد فى هذه المهمة الجليلة . أشار ابن جماعة على المدرس بألا يعمل وقت جوعه أو عطشه أو همه أو غضبه أو اضطرابه أو قلقه ، ثم تكلم عن المنهج والطريقة التى عليه ان يتبعها اذا أراد الفائدة والمصلحة لطلابه ، فحثه على عدم التكرار والاطالة فى الحديث حتى لا يمل السامع ، وأن يراعى فى الوقت نفسه عدم الايجاز أو التقصير حتى لا يختل المعنى ، ثم ذكره بألا يرفع صوته حتى لا يتجاوز مجلسه ولا يخفضه بدرجة يتعذر معها على الحاضرين سماعه والالمام بما يقول (١٧٦) . والحق أن مثل هذه النصائح والملاحظات يمكن أن تنسحب على كل من يمارس التدريس سواء فى المدرسة او المسجد او الكتاب وغيرها من مراكز العلم لأن مهمة المشتغل به تتمثل فى توصيل المعلومة الى ذهن السامع بطريقة سهلة مبسطة واضحة بحيث تتناسب مع قدراته العقلية وحصيلته العلمية ، فاذا أضفنا الى ذلك ما أشرنا اليه من قبل مما كان يفعله بعض « الشيوخ » مع طلابهم فى حلقات الدرس

---

(١٧٥) ابن عبد ربه ــ العقد الفريد ــ جـ ٢ ص ٢٢٠ .

(١٧٦) انظر : دكتور عبد الله عبد الدايم ــ التربية عبر التاريخ ــ ص ١٧٣ .

بالمساجد باتاحة الفرصة لهم واثارة عقولهم بالحوار والمناقشة والمناظرة والسؤال والجواب تضاعفت الفائدة واصبح الطالب مؤهلا للمساهمة فى العطاء الفكرى وقادرا على المشاركة الايجابية بالرأى السديد والقرار المناسب فى كل ما يواجهه فى ميدان العلم والعمل من مشاكل ومصاعب وقضايا .

تبقى بعد ذلك العرض اشارة الى « اجازة الطالب والطريقة التى كان يتم بها كتابه ونشر مؤلفات العلماء والفقهاء والمحدثين وغيرهم من المشتغلين بالعلم وتدريسه . فتحدثنا النصوص والدراسات المختلفة أن الطريقة التقليدية التى شاعت واتبعها « الشيوخ المعلمون » كانت تتلخص فى ان يملى كل منهم على تلاميذه الذين يحضرون مجلسه العلمى ما يريدهم أن يعرفوه ، سواء عن رأى السلف ، أو رأيه هو وفكره وفلسفته الخاصة ، والطلاب من جانبهم يدونون ما يقول ، وفى بعض الأحيان كان النابهون منهم لا يكتفون بما يلقى عليهم فى حلقة الدرس ، فكانوا يتسابقون الى لقاء شيخهم بعيدا عن ذلك المجلس العام سواء فى المسجد أو فى منزله ، وكان هو بدوره يسعد بهم ويعجب بحرصهم على الاستزادة والاستفادة منه ، فيسمع منهم ما كتبوا ويناقشهم فيه ، ويصحح لهم تارة ويضيف ما يرى تارة أخرى ، وقد يتكرر مثل هذا اللقاء العلمى مرات ومرات ، بل قد يستمر لفترة طويلة قبل أن يقتنع « الشيخ المعلم » ويرضى عن كل ما دونه وجمعه هؤلاء الطلاب من مريديه الذين تربوا فى « مدرسته » فسمعوا منه واخذوا عنه ونهلوا من معين علمه وفكره الخصب ، عندئذ تصبح هذه الحصيلة العلمية التى جمعتها هذه المجموعة الخاصة من تلاميذ شيخنا ، مؤهلة لاخراج مؤلف أستاذهم الى عالم الوجود ، ويحدثنا فى هذا الصدد صاحب الفهرست عن العالم واللغوى ابى عمر محمد بن عبد الواحد المطرز المعروف بالزاهد ، الذى عاش فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ، انه ظل يملى كتابه فى اللغة المعروف « بكتاب الياقوت » على طلابه الذين انتظموا فى حلقته العلمية بمسجد ابى جعفر المنصور فى بغداد سنة ٣٣١ هـ ، أى أنه ظل يملى على طلابه مادة هذا الكتاب الجليل (ارتجالا من غير كتاب ولا دستور مجلسا مجلسا) أكثر من خمس سنوات وأربعة شهور (١٧٧) . ونعلم فى هذا الشأن ان فقه الامام أبى حنيفة النعمان ومذهبه لم يظهره الا تلاميذه الذين لازموه وانتظموا فى حلقته وحضور مجلسه بمسجد الكوفة ، وكان على رأسهم أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم صاحب كتاب الخراج المعروف الذى وضعه للخليفة الرشيد وأول من تولى منصب قاضى القضاة بالعراق ، وزميله أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني ، ثم جاء من بعدهما الفقيه أبو عبدالله محمد بن شجاع الثلجى

---

(١٧٧) الفهرست لابن النديم ــ ص ١١٩ ــ ١٢٠ . انظر كذلك ما ذكره دكتور احسان عباس فى كتابه « العرب فى صقلية » ص ٩١ .

(ت : ٢٥٦ هـ) الذى بز نظرائه من أهل زمانه وعمل على اظهار فقه الامام أبى حنيفة ونشره ، وقد شهد له ابن النديم بذلك وقال « هو الذى فتق فقه أبى حنيفة واحتج له واظهر علله وقواه بالحديث وحلاه فى الصدور » (١٧٨) .

هكذا عظم دور طلاب العلم حيث افادوا بصورة مباشرة فى الحركة العلمية وازدهارها ليس نفط بعد حصولهم على « الاجازة » التى تؤهلهم لأخذ اماكنهم للتدريس ، ولكن خلال فترة التحصيل والدراسة ، فلعب المولعون منهم بالعلم ، المتقدمون فى دراستهم الحريصون على ملازمة شيوخهم بالمواظبة على حضور مجالسهم وتدوين كل ما يلقى عليهم ، لعبوا دورا نشطا فعالا فى اخراج العديد من المؤلفات الهامة واظهارها للناس ، فحفظوا لنا بذلك الجهد المتواصل والعمل الدؤوب ، العديد من كتب التراث التى تزدان بها المكتبة العربية فى فروع العلم المتعددة ، والتى كان من الممكن الا تجد طريقها الى عالم النور ليستفيد بها من جاء من بعدهم .

لذلك كله كانت مثابرة الطالب على حضور مجلس « الشيخ المعلم » ومتابعة شروحه وتدوين ما يلقى عليه من الواجبات الاساسية والاعمال الرئيسية المكلف بها الطالب ، فاذا ما تأكد « شيخه » من كفاءته وقدرته على التحصيل واستفادته مما درس واستيعابه له ، اصبح مؤهلا « للاجازة » فيسطر له « الشيخ المعلم » على الورقة الاولى أو الاخيرة من الكتاب الذى جمع مادته أو قراه عليه خلال مدة الدراسة شهادة يقرر فيها ذلك ، وفى نفس الوقت يجيز له تدريس هذا الكتاب أيضا ، ويقال أن من اقدم الاجازات التى وصلت الينا اخبارها تلك التى منحها محمد بن الاشعث الى تلميذه هارون بن موسى العكبرى يجيزه فيها أن يروى عنه ما حدثه له فيها (١٧٩) .

هكذا كان دور المسجد نشطا ومؤثرا فى المحافظة على العديد من مؤلفات العلماء والفقهاء والمحدثين وغيرهم من ائمة العلم وشيوخ المعرفة ، كما كان فى ذات الوقت وبنفس القدر من الاهمية مفيدا وفعالا فى تطور الحياة العقلية ونمو الفكر الاسلامى . ولكى يظهر هذا الجانب المضيء فى تاريخ المسجد فان الأمر يحتاج الى وقفة أخرى نعالج فيها أثر المسجد فى نشاة المذاهب المختلفة باعتبارها عاملا حاسما فى تاريخ الفكر الاسلامي وتطوره . ولكن هذا موضوع طويل ومشوق ويحتاج الى دراسة مستقلة . ولذا نرجو أن نعود اليه مرة اخرى فيما بعد . ولكن الذى لا شك فيه هو ان اتساع رقعة دولة الاسلام ودخول شعوب واجناس جديدة تحت سلطانها ، واختلاف البيئة فى تلك البلاد المفتوحة ، وما ترتب على ذلك من تباين فى المصالح التى تستنبط لاجلها الاحكام

---

(١٧٨) ابن النديم ـ الفهرست ـ ص ٣٠٥ .

(١٧٩) انظر : دكتور عبد الله عبد الدايم ـ التربية عبر التاريخ ـ ص ١٧٤ .

والتشريعات فى المعاملات وفى معرفة الحلال والحرام ، بالاضافة الى التفاوت فى العقول ووجهات النظر فى فهم حقيقة النصوص القرآنية والاحاديث النبوية الشريفة ، لا شك أن ذلك كله كان من الأسباب الاساسية التي أدت الى ظهور الأئمة المجتهدين ومذاهبهم الفقهية وبالتالى الى تطور الحركة العلمية التشريعية بعد ان أضيف الى مصادر التشريع الاولى ـ القرآن والسنة ـ الاجماع والاجتهاد بالقياس والرأى من جهة ، وبعد تدوين السنة وفتاوى كبار الصحابة منذ أوائل القرن الثاني للهجرة من جهة أخرى .

وعلينا ان ننبه هنا الى أن الاختلاف بين هؤلاء الأئمة لم يكن على الأصول ولكن فى الفروع وفى النصوص التى تحتمل الاجتهاد فى التفسير تمشيا مع قول الله تعالى : « هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم » . فكان لكل من هؤلاء الأئمة المجتهدين مذهب خاص يتكون من أحكام فرعية استنبطت بخطة تشريعية خاصة ، والجدير بالذكر ان المسجد الجامع كان له أثر كبير فى حياة هؤلاء الفقهاء المبرزين العلمية وفى نشاطهم الفكرى والعقلى ، فلعب دورا أساسيا فى نشأة المذاهب كلها دون استثناء ، وفى تعريف الناس بها ونشرها فى البلاد الاسلامية كما أوضحنا فى الصفحات السابقة .

★ ★ ★

الامام ابو منصور الماتريدي

فتح الله خليف

الماتريدى والأشعرى :

فى اواخر القرن الرابع الهجرى واوائل القرن الخامس ، أى منذ ما يقرب من الف عام ، شهد العالم الاسلامى تحولا عميقا فى مذاهب العقيدة ، وذلك بانتصار مذهب أهل السنة والجماعة فى مختلف ارجاء العالم الاسلامى على المذاهب الكلامية الاخرى وبخاصة مذهب المعتزلة . ففى العراق أعلن الامام ابو الحسن الأشعرى المتوفى عام ٣٢٤هـ انفصاله عن المعتزلة وعودته الى السنة بعد أن قضى أربعين عاما على مذهب الاعتزال . وفى بلاد ما وراء النهر كان الامام ابو منصور الماتريدى المتوفى عام ٣٣٣ هـ يتعقب ابوالقاسم الكعبى امام المعتزلة فى بخارى وسمرقند ويؤسس مدرسة أهل السنة والجماعة من الماتريدية فى تلك البلاد . وفى مصر اصدر الامام أبو جعفر الطحاوى المتوفى عام ٣٢١ هـ « بيان السنة والجماعة » ، ثم انصرف عن العقيدة الى الفقه ، فذاعت شهرته كفقيه لأن أهل مصر رغبوا عن الخوض فى العقيدة واقبلوا على التفقه فى أمر دينهم . اما الأشعرى والماتريدى فقد اشتغلا بعلم الكلام ووضعا اللبنات الاولى لمدرسة أهل السنة والجماعة من الاشعرية والماتريدية . يقول طاش كوبرى زادة « ثم أعلم ان رئيس أهل السنة والجماعة فى علم الكلام رجلان : احدهما حنفى والآخر شافعى ، أما الحنفى فهو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى امام الهدى ..

واما الآخر الشافعى فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة امام المتكلمين وناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين والساعى فى حفظ عقائد المسلمين أبو الحسن الأشعرى البصرى ... » (١) وجاء فى حاشية المولى مصلح الدين مصطفى الكستلى على شرح العقائد النسفية للتفتازانى : « المشهور من اهل السنة والجماعة فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الأمصار هم **الاشاعرة** أصحاب أبى الحسن على بن اسماعيل بن سالم بن سالم ابن اسماعيل بن عبد الله بن بلال أبى بردة بن ابى موسى الأشعرى صاحب رسول الله عليه السلام .... وفى ديار ما وراء النهر **الماتريدية** اصحاب أبى منصور الماتريدى تلميذ أبى نصر العياضى تلميذ أبى بكر الجوزجانى صاحب أبى سليمان الجوزجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من أصحاب الامام أبى حنيفة » (٢) . ويقول الزبيدى : « اذا اطلق اهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية » (٣)

بالرغم من أن هذه النصوص توضح أن الأشعرى والماتريدى هما علما أهل السنة والجماعة فانه وجد دائما ميل للتقليل من شأن الماتريدى وتقديم الأشعرى على انه علم الاسلام المدافع عن العقيدة ضد المبتدعة المنحرفين عن السنة ومذاهب السلف . (٤) هذا مع أن الماتريدى كان أسبق من الاشعرى الى نصرة مذهب أهل السنة والجماعة ،(٥) كما نشأ على السنة ومات عليها ، بينما نشأ الاشعرى على الاعتزال وظل معتزليا الى سن الأربعين . (٦)

ويبدو هذا الميل نحو التقليل من شأن الماتريدى فى اهمال كثير من المؤرخين واصحاب التراجم له ، فلم يذكره ابن النديم المتوفى عام ٣٧٩ هـ ، اى بعد وفاة الماتريدى بأقل من خمسين عاما ، بينما يذكر الامام أبو جعفر الطحاوى المتوفى عام ٣٢١ هـ معاصر الماتريدى وشيخ الاحناف وامام أهل السنة فى مصر ،(٧) كما يذكر الأشعرى (٨) . ولم يترجم له ابن خلكان (٩) ولا ابن العماد ولا الصفدى ولا صاحب فوات الوفيات . بل أن ابن خلدون لم يذكره فى مقدمته فى الفصل الذى كتبه عن علم الكلام . كما اهمله جلال الدين السيوطى ، فلم يذكره فى طبقات المفسرين بالرغم من أن الماتريدى علم من أعلام التفسير ، يشهد بذلك تفسيره الكبير المسمى تأويلات القرآن أو تأويلات أهل السنة . (١٠)

---

(١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة جـ ٢ ص ٢١ ، ٢٢، طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٢٩ هـ .

(٢) شرح العقائد النسفية ص ١٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٦هـ .

(٣) اتحاف السادة المتقين جـ ٢ ص ٦ ، طبعة القاهرة .

(٤) Macdonald, D.B., **Development of Muslim Theology**, p. 187, London 1903,
وايضا مقالته فى : The Encyclopaedia of Islam, Art. Maturidi.

(٥) البياضى : اشارات المرام ص ٢٣ .

(٦) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام أبى الحسن الاشعرى ص ١٩ طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .

(٧) الفهرست ص ٢٩٢ ، طبعة القاهرة ١٣٤٨ هـ .

(٨) المرجع السابق ص ٢٥٧ .

(٩) وهو يترجم ايضا للطحاوى .

(١٠) منه مخطوطة مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٨٧٣تفسير . وبدأ المجلس الاعلى للشئون الاسلامية فى مصر فى نشره .

ومن الغريب ان يشارك أصحابه أنفسهم ـ بدون قصد منهم ـ فى ازكاء هذا الميل . فالأحناف فى طبقاتهم وتراجمهم مروا على صاحبهم سريعا حتى لا يكاد يظفر الباحث فى هذه المصادر الا بشذرات قليلة عن حياة الماتريدى (١١) .

ولو قارنا ما كتبه الشافعية فى طبقاتهم عن الأشعرى بهذه الشذرات القصيرة لأدركنا على الفور مدى عناية الشافعية بامامهم ومقدار تقصير الأحناف فى حق شيخهم .

بل ان الأمر لم يقتصر على أصحاب الطبقات وانما تعداه الى من نصروا مذهب الماتريدى وعقيدته . فالامام عمر النسفى لا يذكر الماتريدى فى كتابه : « العقائد النسفية » . ولقد اتخذ الأزهر فى مصر هذا الكتاب مصدرا اساسيا فى دراسة التوحيد منذ زمان بعيد ، وما زال الى يومنا هذا هو العمدة عند علماء الازهر وطلابه فى مادة التوحيد . وكتاب العقائد النسفية لا يعدو أن يكون مجرد فهرست لكتاب « تبصرة الادلة فى أصول الدين » للامام أبى المعين النسفى ، وهو أكبر من جاء بعد الماتريدى ونصر مذهبه ، وأسهم بحق فى تدعيم العقيدة الماتريدية فكان واحدا من أعظم أئمتها شأنا بعد الماتريدى (١٢) . وكان من الطبيعى أن ينال الماتريدى والماتريدية حظا أوفر من العناية تبعا لذلك ، ولكن يبدو أن علم التوحيد نفسه ، وهى التسمية المفضلة عند علماء الازهر لعلم الكلام او علم اصول الدين ، ليس محل عناية كبيرة لدى الأزهريين ، فمن المؤكد أنهم يفضلون التوسع فى علوم الفقه والتفسير واللغة على التوسع فى الخوض فى علم أصول الدين .

ويقول مكدونالد بأن محمد عبده تأثر بالماتريدى دون أن يذكر اسم الماتريدى فى رسالته . ونقول انه ليس من الغريب أن يتأثر محمد عبده بالماتريدى لأنه درس التوحيد فى الازهر فى العقائد النسفية ، وهى نص فى العقيدة على مذهب الماتريدى كما قدمنا . ورسالة التوحيد للامام محمد عبده تشهد على هذا التأثير .

اتفاق الماتريدى والأشعرى فى المنهج وأصول المذهب

يسلك الماتريدى ـ كما يسلك الأشعرى ـ منهجا وسطا بين الحرفيين والعقليين ، بين الحرفيين من الحشوية والمشبهة والمكيفة المحددة والمجسمة وبين العقليين من المعتزلة. كما يتخذ الماتريدى والأشعرى موقفا متوسطا معتدلا من الجبرية ومن غلاة الرفض. فيتوسط شيخا السنة بين هذه الفرق ، ويلتقيان فى المنهج كما يلتقيان فى المذهب ، فليس المذهب الا تطبيقا للمنهج . يلتقيان فى اثبات صفات الله ، وفى كلامه الازلى ، وفى جواز رؤيته ، وفى بيان عرشه واستوائه ، وفى أفعال عباده، وفى أمر مرتكب الكبيرة منهم ، وفى شفاعة رسوله . وتلك هى أهم المسائل التى وقع فيها الخلاف بين فرق المسلمين ، بل انها أهم موضوعات علم الكلام .

---

(١١) انظر الكفوى : كتائب اعلام الاخيار ورقة ١٢٩ ،التميمى ، الطبقات السنية فى تراجم الحنفية ج ٢ ورقة ٤٩١ ، اللكنوى ، الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ص ٩٥ طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(١٢) فرغت من تحقيق مخطوطة « تبصرة الادلة فى أصول الدين » للامام ابى المعين النسفى عام ١٩٧٥ ، واودعتها المطبعة الكاثوليكية فى بيروت لتنشر فى سلسلة بحوث ودراسات التى يشرف عليها معهد الدراسات الشرقية بالجامعة اليسوعية ببيروت . وهى نفس السلسلة التى صدر عنها كتاب التوحيد للامام الماتريدى الذى نشرته عام ١٩٧٠ . ولكن ظروف الحرب الاهلية فى لبنان حالت دون ظهور هذا النص الهام فبقى حتى كتابة هذه السطور فى عهدة المطبعة الكاثوليكية . وكان من المقدر ان يصدر عام ١٩٧٧ . وتأمل أن يجد طريقه الى النور فى الغد القريب لنعطى بذلك للماتريدية بعض ما تستحق من اهتمام .

يتوسط الأشعرى فى الصفات فيذكر ابن عساكر انه « نظر فى كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وانهم عطلوا وابطلوا فقالوا : لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا ارادة . وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة المحددة : ان لله علما كالعلوم وقدرة كالقدر وسمعا كالاسماع وبصرا كالأبصار . فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : ان لله سبحانه وتعالى علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر وسمعا لا كالاسماع وبصرا لا كالأبصار » (١٣)

وكذلك يفعل الماتريدى ، اذ نقرأ فى كتاب التوحيد « وليس فى اثبات الاسماء وتحقيق الصفات تشابه ... كلنا أردنا به ما يسقط الشبه من قولنا : عالم لا كالعلماء ، وهذا النوع فى كل ما نسميه به ونصفه » (١٤)

ويتوسط الأشعرى فى رؤية البارى فيقول ابن عساكر : « وكذلك قالت الحشوية المشبهة ان الله سبحانه وتعالى يرى مكيفا محدودا كسائر المرئيات ، وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية : انه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال ، فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : يرى من غير حلول ولا حدود ولا **تكييف** ، كما يرانا هو سبحانه وتعالى وهو غير محدود ولا مكيف ، فكذلك نراه وهو غير محدود ولا **مكيف** » . (١٥)

والى مثل ذلك ايضا يذهب الماتريدى فيقول: « القول فى رؤية الرب عز وجل عندنا لازم وحق من غير ادراك ولا تفسير .... ولا نقول بالادراك لقوله : « لا تدركه الابصار » فقد امتدح به بنفى الادراك لا بنفى الرؤية ... وأيضا ان الادراك انما هو الاحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد ... فان قيل : كيف يرى ؟ قيل بلا كيف ؟ ، اذ الكيفية تكون لذى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاء وتعلق، واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمة ، وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك » . (١٦)

فالأشعرى والماتريدى ((**بلا كفة**)) ينفيان الكيف عن الرؤية وعن كل الصفات الخبرية التى وردت فى التنزيل واخبر الله بها والتى يدل ظاهر معناها على الاعضاء والجوارح . فيد الله **بلا كيف** وكذلك الوجه والعين والساق .

ويتوسط الأشعرى فى افعال العباد فيقول ابن عساكر : « وكذلك قال جهم ابن صفوان: العبد لا يقدر على احداث شيء ولا على كسب شيء ، وقالت المعتزلة : هو قادر على الاحداث والكسب معا . فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : العبد لا يقدر على الاحداث ، ويقدر على **الكسب** ، ونفى قدرة **الاحداث** وأثبت قدرة الكسب » (١٧)

والى مثل ذلك أيضا يذهب الماتريدى فيقول : « اختلف منتحلو الاسلام فى افعال

---

(١٣) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ص ١٤٩ . وانظر ايضا : الاشعرى ، كتاب اللمع ص ١٠ ــ ١٢ ، ومقالات الاسلاميين ص ٣٢٠ ، ٣٢٥ .

ALLARD, M., Le Probleme des Attributs Divins, pp. 173-285.

(١٤) الماتريدى : كتاب التوحيد ، ص ٢٣ ــ ٢٥ .

(١٥) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ص ١٤٩ ــ ١٥٠ .

(١٦) الماتريدى : كتاب التوحيد ص ٧٧ ، ٨١ ، ٨٥ .

(١٧) تبيين كذب المفترى ص ١٤٩ .

الخلق ، فمنهم من جعلها لهم مجازا ،وحقيقتها لله .... وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم ... وليس فى الاضافة الى الله نفى ذلك ، بل هى لله بأن خلقها على ما هى عليه ، **وأوجدها بعد أن لم تكن** ، وللخلق على **ماكسبوها** وفعلوها ... » (١٨)

فالفعل عند الرجلين يتوزع بين الله وبين الانسان ، اذا أضيف لله يسمى خلقا ، أى ان قدرة الاحداث أو الايجاد بعد العدم هى لله سبحانه وتعالى ، واذا أضيف للانسان يسمى كسبا .

وهكذا فى جميع اصول المذهب يلتقى شيخا السنة على منهج واحد ومذهب واحد فى أهم مسائل علم الكلام التى وقع فيها الخلاف بين فرق المتكلمين .

وعلى ذلك فليست الماتريدية وسطا بين الأشعرية والمعتزلة كما يقول الشيخ محمد زاهد الكوثرى ومن تابعه على هذا الرأى(١٩)، كما انها ليست أقرب الى الاعتزال منها الى الأشعرية كما يعتقد الدكتور محمود قاسم الذى يذهب ايضا الى حد القول بأن الماتريدية لا تتفق مع الأشعرية الا فى مسائل قليلة ليست بالجوهرية . (٢٠)

كيف يمكن أن نعتبر صفات الله مسألة ليست جوهرية، وعلماء الكلام أنفسهم يسمون علم الكلام بعلم التوحيد والصفات ، فيعرفونه بأهم موضوعاته . (٢١) وكيف يمكن أن يقال ان صفة الكلام ليست من الموضوعات الجوهرية! وهى أظهر مسألة وقع فيها الخلاف بين المتكلمين ، واتخذ لونا سياسيا حين امتحن الامام أحمد بن حنبل فى كلام الله ، (٢٢) بل وتسمى بها علم الكلام . يقول الشهرستانى : « ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام ، اما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هى مسألة الكلام فسمى النوع باسمها ... » (٢٣)

وهل يمكن أن يقال أن الرؤية والعرش وكسب العباد وغيرها من المسائل التى اتفق عليها شيخا السنة ليست بالمسائل الجوهرية! نقرأ فى صفة أهل السنة من الاشعرية والماتريدية : « انهم المخالفون فى الأصول لسائر الفرق مخالفة كثيرة كمسألة الكسب والرؤية بلا كيفية ، وجواز رؤية أعمى العين بقة اندلس ، وجواز رؤية كل موجود ، واسناد جميع الموجودات الى الله تعالى ، وكونه موصوفا بصفات ليست عين الذات ولا غيرها ... وما وقع بين أهل السنة من مخالفات فتلك فى التفاريع » (٢٤)

نعم ، يتفق أهل السنة فى الأصول ، ويختلفون بعد ذلك فى الفروع . يتفقون على اثبات الصفات الذاتية على أنها معانى قديمة

---

(١٨) كتاب التوحيد ص ٢٢٥ — ٢٢٦ .

(١٩) من امثال الشيخ ابو زهرة فى كتاب تاريخ المذاهب الاسلامية ص ٢١٢ ص ٢١٣ ، القاهرة بدون تاريخ .

(٢٠) محمود قاسم : مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١١٨ — ١٢٣ من مقدمة الكتاب ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٤ .

(٢١) العقائد النسفية ص ٦ ، طبعة القاهرة ١٨٧٩ .

(٢٢) ابن الجوزى : مناقب الامام احمد بن حنبل ص٣٠٨ — ٣١٣ ، القاهرة ١٩٣١ .
PATTON, W.M., Ahmad Ibn Hanbal and the Minha, Leyden, 1897.

(٢٣) الشهرستانى : كتاب الملل والنحل جـ ١ ص ٣٢ ،طبعة المثنى ببغداد .

(٢٤) البياضى ، اشارات المرام من عبارات لامام ص ٥٢ .

قائمة بذات الله ، ليست هى ذاته ولا غير ذاته . فالله عندهم عالم بعلم أو عالم وله علم (٢٥) ، وعلمه معنى قديم قائم بذاته زائد على ذاته ، ليس هو ذاته ولا غيرها . وكذلك الحال فى قدرته وارادته وحياته وسمعه وبصره وكلامه . وجميع أهل السنة من ماتريدية وأشعرية متفقون على هذه الصفات السبعة ، ولكنهم مختلفون بعد ذلك حول اثبات عدد آخر من الصفات كصفات البقاء وصفة التكوين . فالأشعرية والماتريدية متفقون على ان الله تعالى باق ، ولكنهم مختلفون فى معنى بقائه : هل هو باق ببقاء ، وبقاؤه صفة له زائدة على ذاته قائمة بذاته ، أم انه باق بذاته لا ببقاء زائد على ذاته ؟ بعبارة أخرى : هل البقاء او استمرار الذات فى الوجود معنى زائد على وجود الذات أم انه هو عين وجود الذات فى الزمان الثانى . والذهن يفرق بين وجود الشىء وبقائه . ففى الزمان الاول للوجود يقال للشىء بأنه موجود، وفى الزمان الثانى يقال للشىء بأنه باق . فى رأى الأشعرى وكثير من اصحابه ان البقاء صفة زائدة على ذات الباقى مثلها فى ذلك مثل العلم والقدرة والارادة وسائر صفات المعانى. ونصر قول الاشعرى نفر من الماتريدية منهم الامام نور الدين الصابونى مخالفا بذلك جمهور أصحابه من الماتريدية الذين ينكرون أن يكون البقاء صفة زائدة على ذات الباقى ، كما ينكره بعض الأشاعرة كامام الحرمين وفخر الدين الرازى . (٢٦)

اما صفة التكوين فان الما تريدى وأصحابه يعتبرونها صفه حقيقية قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته بينما هى عند الأشاعرة صفة اضافية حادثة ومتجددة بتجدد الافعال شأنها فى ذلك شأن كل صفات الفعل التى هى عند الأشاعرة حادثة بحدوث الأفعال . وقد اثبت الماتريدية صفة التكوين وقالوا بأنها الصفة التى تتعلق بايجاد الممكنات وتؤثر فى اخراجها من العدم الى الوجود ، وقصروا تعلق صفة القدرة بصحة وجود المخلوق ، لأن القدرة تتعلق بالممكنات حال كونها ممكنات ، ولكن لا شأن لها بايجاد الممكنات لأن ذلك وظيفة التكوين أوالتخليق.

اما الأشعرية فيرون أن القدرة هى الصفة المتعلقة بايجاد الاشياء والمؤثرة فى اخراجها من العدم الى الوجود ، غاية ما هناك أن هذا التعلق متوقف على انضمام الارادة وتابع للعلم ، بمعنى أن ما علم الله وجوده يوجد منه بقدرته ، والارادة تخصص زمان الوقوع وليس التكوين الا تعلق القدرة بالمقدور حال ارادة الله ايجاده ، ومن ثمة كانت صفة نسبية حادثة . فالقدرة عند الأشاعرة لها تعلق صلوحى قديم ، وهو تعلقها بصحة وجود الأشياء ، الآخر تعلق تنجيزى حادث ، وليس التكوين سوى هذا التعلق التنجيزى الحادث الذى هو نفس اخراج الاشياء من العدم الى الوجود . وعلى ذلك لايرى الأشاعرة معنى لاثبات التكوين صفة زائدة فيها طالما ان القدرة هى الصفة المؤثرة فى ايجاد الأشياء . (٢٧)

اذن فوراء الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية فى صفة التكوين اختلاف فى صفات الفعل ، واختلاف فى صفة القدرة ووظيفتها . ولايخرج واحد من دائرة أهل السنة لانه

---

(٢٥) يقول النسفى : « ثم اعلم ان عبارة أهل الحديث فى هذه المسالة ان يقال : ان الله تعالى عالم بعلم ، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات . وأكثر مشايخنا (يقصد الماتريدى وتلاميذه) امتنعوا من هذه العبارة احترازا عما يتوهم ان العلم آلة واداة ، فيقولون : الله تعالى عالم وله علم ، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات » . تبصرة الادلة ، مخطوطة القاهرة رقم ٤٢ توحيد ، فصل بعنوان « الكلام فى اثبات صفات الله تعالى » .

(٢٦) Kholeif, F., **Study on Fakhr Al-Din al-Razi**, pp. 89-90.

(٢٧) Ibid, pp. 89-104.

اختلف مع أصحابه فى تفاريع المذهب ، لأن الاصل ثابت ومتفق عليه وهو اجماع أهل السنة على اثبات الصفات الزائدة على الذات كمعانى قديمة لا هى الذات ولا هى غير الذات.

والاجماع منعقد بين أهل السنة من الماتريدية والأشعرية على جواز رؤية الله بلا كيفية ، فهم بلا كفة فى الرؤية والصفات الخبرية كما قلنا ، ولكنهم يختلفون بعد ذلك فيما بينهم على أن ذلك هل يعلم بدليل من العقل أو ان ذلك مرده الى النقل وحده . اما النقل فلا خلاف بينهم على أن الرؤية واجبا سدما (٢٨) لكنهم يختلفون بعد ذلك حول امكان التدليل على جواز رؤية الله عقلا . اما الماتريدى فانه يرى أن العقل عاجز عن اقامة الدليل على امكان رؤية الله ، ويذهب الى أننا نؤمن بالرؤية من غير تفسير لأنها ثابتة بالكتاب والسنة . (٢٩) اما الأشعرى فقد ذهب الى أنه يمكن التدليل عقلا على جواز رؤية الله ، وله على ذلك دليل مشهور يسميه المتكلمون بدليل الوجود يمكن أن نلخصه على النحو الآتي : ان امكان الرؤية فى الشاهد انما نشأ من الوجود لاغير ، والله تعالى موجود فيجوز أن يرى . اما أن المرئيات فى الشاهد جائزة الرؤية لوجودها ليس غير ، فالدليل عليه أننا نرى اشياء مختلفة الحقائق من جواهر وأعراض ، ولايجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه ، لأن ذلك يؤدى الى أن يكون للحكم الواحد علتان مختلفتان ، وذلك مدفوع فى بداية العقول . فلا بد اذن من ايجاد وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة التى نراها نرجع اليه جواز هذه الرؤية حتى تطرد العلة تنعكس . ولقد دل السبر والتقسيم على أنه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والاعراض الا الوجود والحدوث ، لكن الحدوث لايجوز أن يكون علة لصحة الرؤية ، لأن الحدوث عبارة عن وجود مسبوق بعدم ، والعدم لاتأثير له فى الحكم . واذا لم يصح الحدوث لم يبق الا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب فاذن وجود الله علة صالحة لصحة رؤيته . واذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة ، فوجب القول بصحة رؤيته . (٣٠)

وقد اصطنع جميع أصحاب الأشعرى هذا الدليل ما عدا فخر الدين الرازى الذى خالف الأشعرى وجميع الأشاعرة فى ذلك وأعلن أنه ينحاز الى ابى منصور الماتريدى ويعتقد معه أن رؤية الله واجبة سمعا من غير تفسير .(٣١) وكما انشق الرازى عن أصحابه من الأشاعرة ورفض متابعتهم على الدليل العقلى على امكان الرؤية وانضم الى الماتريدى كذلك انشق جميع أصحاب الماتريدى عنه وانضموا الى الأشعرى وأصحابه مصطنعين نفس دليله على جواز رؤية الله تعالى عقلا . (٣٢)

هذه بعض الأمثلة على الخلافات الفرعية بين مدرستى أهل السنة والجماعة . (٣٣) وهى

---

(٢٨) الاشعرى ، الابانة ص ٩ ، ١٠ ، اللمع ص ٣٤ ، الماتريدى ، كتاب التوحيد ص ٧٧ – ٨٥ .

(٢٩) كتاب التوحيد ص ٧٧ .

(٣٠) الاشعرى : اللمع ص ٣٢ ، الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ ، الرازى : الاربعين ص ١٩١ .

(٣١) كتاب الاربعين ص ١٩١ .

(٣٢) انظر مثلا تبصرة الادلة للنسفى مخطوطة القاهرة رقم ٤٢ توحيد ، عمر النسفى : العقائد النسفية ص ٩٤ ، كشف الاسرار للبزودى ج ١ ص ٥٩ ، البداية لنور الدين الصابونى ص ٧٧ – ٨٠ .

(٣٣) انظر فى هذه الخلافات الفرعية : شيخ زانمة ، نظم الفرائد وجمع الفوائد ، آبو عذبة ، الروضة البهية فى ما بين الاشعرية والماتريدية ، عبد الله بن موسى ، خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الاشاعرة مع الماتريدية ، مخطوطة دار الكتب رقم ٣٤٤١ ج ضمن مجموعة من ورقة ٩٥ – ١١٤ . تاج الدين السبكى ، قصيدة فى الخلاف بين الاشعرية والماتريدية ، مخطوطة الجامعة العربية رقم ٢٠٢ .

تبين لنا بوضوح كيف أن مثل هذه الخلافات لم تكن قاطعة بين المدرستين . فقد وجدنا أصحاب الماتريدى يخالفون شيخهم أحيانا وينصرون رأيا للأشعرى ، كماوجدنا الأشعرية يخالفون شيخهم ويعتنقون رأى الماتريدى .

وعلى ذلك لايجوز أن تتخذ مثل هذه الخلافات الفرعية سندا للحكم على الماتريدى بأنها أقرب الى المعتزلة منها الى الاشاعرة . ولو سلكنا مثل هذا المسلك لاخرجنا شيخا من شيوخ الاشاعرة مثل الامام فخر الدين الرازى من دائرة أهل السنة ووضعناه بين رجال الاعتزال ، فانه يمضى أحيانا مع المعتزلة الى الحدالذى يجعله لايتورع عن أن يستخدم اعتراضاتهم ضد الأشعرى وأصحابه فى كثير من المسائل .

ورغم انه قد سار فى الطريق شوطا طويلا مع المعتزلة الا انه مع ذلك ظل فى نطاق أهل السنة لأنه لم يخرج على المبادىء الاعتقادية الأساسية لأهل السنة والجماعة . فليست العبرة بما بين رجال أهل السنة من خلافات فى التفاريع ولكن العبرة بالاجماع على المبادىء والأصول .

يقول ابن السبكى فى شرح عقيدة ابن الحاجب : « أعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم اتفقوا على معتقد واحد فيما **يجب ويجوز ويستحيل** ، وان اختلفوا فى الطرق والمبادىء الموصلة لذلك ..... وبالجملة فهم .. أهل النظر العقلى وهم الأشعرية والحنفية ، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعرى ، وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدى . وهم متفقون فى المبادىء العقلية فى كل مطلب يتوقف السمع عليه ، وفى المبادىء السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط ، واتفقوا فى جميع المطالب الاعتقادية الا فى مسائل (٣٤) .

• • •

نعود بعد هذه الجولة مع شيخى أهل السنة والجماعة لنزيد الأمر وضوحا وجلاء لمذهب الماتريدى ، وهو موضوع بحثنا ، ونتعرف على الرجل وأعماله .

١ ــ الماتريدى : الرجل وأعماله

اسمه ونسبه :

هو الامام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى ، والماتريدى نسبة الى القرية التى ولد بها وتسمى ماتريد أو ماتريت (٣٥) .

وماتريد قرية من قرى سمرقند فى بلاد ما وراء النهر ، ويراد بالنهر هنا نهر جيحون (٣٦) .

ويلقب الماتريدى عند أصحابه بعلم الهدى وامام الهدى وامام المتكلمين ، وكلها تدل على مكانته عند أصحابه ومنزلته فى العلم وجهاده فى نصرة السنة والدفاع عن العقيدة واحياء الشريعة (٣٧) .

لا نعرف شيئا عن والديه ولا عن أحد من أسرته ، وان كان المؤرخون يذكرون أن نسبه يرجع الى أبى أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصارى ، وهو الذى نزل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين هاجر للمدينة(٣٨) .

---

(٣٤) البياضى ، اشارات المرام ، هامش ص ٢٩٨ .

(٣٥) السمعانى ، كتاب الأنساب ص ٤٩٨ ، طبعة ليدن ولندن ١٩١٢ .

(٣٦) يصف المقدسى نهر جيحون فيقول « ووجدت فى كتاب بالبصرة اربعة انهار من الجنة فى الدنيا : النيل وجيحون والفرات والرس » احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ص ٢٣ ، طبعة ليدن ١٩٠٦ .

(٣٧) الكفوى ، كتائب اعلام الاخيار من فقهاء مذهب النعمان ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ م ورقة ١٢٩ ، التميمى ، الطبقات السنية فى تراجم الحنفية ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٥ تاريخ حليم ج ٢ ورقة ٤٩١ ، اللكنوى ، الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ص ٩٥ القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(٣٨) السمعانى ، كتاب الأنساب ص ٤٩٨ ، الزبيدى ، اتحاف السادة المتقين ج ٢ ص ٥ .

ولذلك نجد الامام البياضى يذكر « الأنصارى » صراحة عند ذكر اسم الامام الماتريدى حيث يقول : الامام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى الأنصارى (٣٩) .

ولا يذكر احد من المؤرخين تاريخ مولده ولكن كان من المرجح أنه ولد حوالى ٢٣٨ هـ لأن أحد أساتذة الماتريدى هو محمد بن مقاتل الرازى الذى توفى عام ٢٤٨ هـ فان صح ذلك يكون الماتريدى قد عاش ما يقرب من المائة عام ، لأن المؤرخين متفقون على أنه توفى عام ٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م (٤٠) .

ثقافته :

نقرأ فى المصادر التى بين أيدينا أن الماتريدى تفقه فى العلم على أئمة العلماء فى عصره الذين اخذوا العلم بدورهم عن سلسلة من العلماء تنتهى الى الامام أبى حنيفة . يذكر الكفوى ان الامام الماتريدى « تخرج بأبى نصر العياضى ، وتفقها على أبى بكر احمد الجوزجانى ، عن أبى سليمان الجوزجانى ، عن محمد ، عن أبى حنيفة » (٤١) . ويقول الزبيدى : « تخرج بالامام أبى نصر العياضى .. ومن شيوخه الامام أبو بكر احمد بن اسحق ابن صالح الجوزجانى صاحب الفرق والتمييز .... ومن مشايخ الماتريدى محمد بن مقاتل الرازى قاضى الرى .... فاما أبو بكر الجوزجانى وأبو نصر العياضى ونصير بن يحيى فكلهم تفقهوا على الامام أبى سليمان بن موسى ابن سليمان الجوزجانى ، وهو على الامامين أبى يوسف ومحمد بن الحسن ، وتفقه محمد ابن مقاتل ونصير بن يحيى أيضا على الامامين أبى مطيع الحكم بن عبد الله البلخى ، وأبى مقاتل حفص بن مسلم السمرقندى ، واخذ محمد بن مقاتل أيضا عن محمد بن الحسن ، اربعتهم عن الامام أبى حنيفة » (٤٢) .

اما ابو نصر العياضى أول شيوخه فهو انصارى مثله، يرجع نسبه الى يحيى بن قيس ابن سعد بن عبادة الانصارى الخزرجى (٤٣) . كان من اهل العلم والجهاد ، فقد استشهد خلف اربعين رجلا كلهم من أقران الماتريدى وهو يحارب الكفرة فى بلاد الترك (٤٤) . ويذكر المؤرخون أنه لم يكن احد يضاهيه فى البلاد فى علمه وورعه (٤٥) . وقد ورث ولداه الامامان الكبيران أبو احمد العياضى وأبو بكر العياضى عن أبيهما الورع والتقوى حتى قيل فى حق ابنه احمد : « الدليل على صحة مذهب أبى حنيفة أن أبا بكر احمد العياضى على مذهبه ، ولو لم يكن ذلك مذهبا مختارا لم يعتقده أبو أحمد العياضى رحمه الله » (٤٦) .

ورغم أن أبا نصر العياضى كان شيخا للماتريدى فانه كان يجلس معه فى حلقة أبى بكر احمد الجوزجانى ، فقد تخرجا معا فى حلقته . ويذكر الكفوى أن أبا بكر أحمد

---

(٣٩) البياضى ، اشارات المرام من عبارات الامام ص ٢٣ طبعة القاهرة ١٩٤٩ .

(٤٠) الكفوى ، كتائب اعلام الاخيار ورقة ١٢٩ ، التميمى، الطبقات السنية ج ٢ ورقة ٤٩١ ، اللكنوى ، الفوائد البهية ص ١٩٥ ، ابن قطلو بغا ، تاج التراجم فى طبقات الحنفية ص ٥٩ طبعة بغداد ١٩٦٢ .

(٤١) كتائب اعلام الاخيار ورقة ١٢٩ .

(٤٢) اتحاف السادة المتقين ج ٢ ص ٥ .

(٤٣) الكفوى ، كتائب اعلام الاخيار ورقة ١٣٠ .

(٤٤) المرجع السابق ورقة ١٣٠ .

(٤٥) المرجع السابق ورقة ١٣٠ .

(٤٦) التميمى ، الطبقات السنية ج ٢ ورقة ٥٥٨ .

الجوزجانى « كان عالما جامعا بين العلوم من الأصول والفروع ، وكان فى أنواع العلوم فى الذروة العالية » (٤٧) وكذلك كان يجلس الامام ابو بكر احمد الجوزجانى مع تلميذه الامام ابى نصر العياضى فى حلقة شيخهما الامام ابى سليمان الجوزجانى تلميذ محمد بن الحسن صاحب الامام ابى حنيفة . ويذكر ابن النديم أن ابا سليمان الجوزجانى « كان ورعا دينا نقيها محدثا » (٤٨) .

تلك هى مشيخة الصلاح والتقوى التى تخرج فيها الماتريدى . وقد عكفت هذه المشيخة على رواية الكتب المنسوبة للامام ابى حنيفة ورسائله ووصاياه فى أصول العقائد ودراستها (٤٩) . فكان « الفقه الاكبر » المنسوب الى ابى حنيفة و « الرسالة » والفقه الابسط » وكتاب « العالم والمتعلم » و « الوصية » هى التعليقة التي يحملها فقهاء مذهب النعمان فى أصول العقائد . وقد حملها الماتريدى ورواها عن شيوخه ، ولكنها اخذت شكلا آخر على يديه . كانت هذه المؤلفات بمثابة « بيان » لعقيدة اهل السنة وما يصح الاعتقاد به من غير دليل ولا برهان (٥٠) . ولكن هذه العقيدة وما تضمنته من أصول تحولت من « **عقيدة** » الى « **علم** » اى الى « **علم كلام** » على يد الماتريدى . لأنه « حقق تلك الأصول فى كتبه بقواطع الادلة ، واتقن التفاريع بلوامع البراهين اليقينية » . فكان هو « **متكلم** » مدرسة أبى حنيفة ورئيس أهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر كما قدمنا ، ولذلك سميت المدرسة باسمه ، واصبح المتكلمون على مذهب الامام أبى حنيفة فى بلاد ما وراء النهر يسمون بالماتريدية ، واقتصر اسم أبى حنيفة على الاحناف المتخصصين فى مذهبه الفقهى .

وتخرج على الماتريدى أربعة من ائمة العلماء هم أبو القاسم اسحق بن محمد بن اسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندى المتوفى عام ٣٤٠ هـ والامام أبو الحسن علي بن سعيد الرستغفنى والامام أبو محمد عبد الكريم بن موسى البزدوى المتوفى عام ٣٩٠ هـ والامام أبو الليث البخارى (٥١) . كما قام جيل متصل من الماتريدية يوضحون مذهب امامهم وينقحونه ، فيلتقون معه كثيرا ويختلفون معه أحيانا ، ويسهمون بذلك فى تدعيم العقيدة الماتريدية لأهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر (٥٢) .

---

(٤٧) الكفوى ، كتائب اعلام الاخيار ورقة ١١٥ .

(٤٨) ابن النديم ، الفهرست ص ٢٩٠ .

(٤٩) البياضى ، اشارات المرام ص ٢١ ــ ٢٣ .

(٥٠) وعلى منوال هذا البيان اصدر الطحاوى امام اهل السنة فى مصر ومعاصر الماتريدى رسالة صغيرة بعنوان : بيان السنة والجماعة ، طبعة حلب ١٣٤٤ ، كما اصدر الاشعرى : « الابانة عن اصول الديانة » ، طبع فى القاهرة بدون تاريخ .

(٥١) الكفوى ، كتائب اعلام الاخيار ورقة ١٣٠ ، اللكنوى، الفوائد البهية ص ١٩٥ .

(٥٢) يعتبر الامام أبو المعين النسفى المتوفى عام ٥٠٨ هـ من اكبر من قام بنصرة مذهب الماتريدى ، وهو بين الماتريدية كالباقلانى والغزالى بين الاشعرية . ويأتى كتاب النسفى « تبصرة الادلة فى اصول لدين » بعد كتاب التوحيد للامام الماتريدى كمصدر اساسى من مصادرنا عن العقيدة الماتريدية . ومن هذين المصدرين اخذ علماء الماتريدية اصول المذهب من امثال الامام نور الدين الصابونى المتوفى عام ٥٨٠ هـ صاحب كتاب البداية من الكفاية فى الهداية فى اصول الدين الذى حققناه ونشرناه عام ١٩٦٩ .

مؤلفاته :

تدل عناوين الكتب التى يذكرها المؤرخون للماتريدى على أنه كرس حياته للدفاع عن العقيدة والرد على المنحرفين عن السنة ، كما تدل ايضا على سعة معارفه والمامه بعلوم الدين من فقه واصول وكلام وتفسير . فقد رد على المعتزلة ونقض اصولهم الخمسة وتعقب الكعبى بالذات ، امام اهل الأرض عند المعتزلة ومعاصر الماتريدى فنقض آراءه ومؤلفاته . ففى الرد على المعتزلة صنف الماتريدى كتاب « بيان وهم المعتزلة » « رد الاصول الخمسة لابى محمد الباهلى » . وفى نقض آراء الكعبى ومؤلفاته صنف « رد أوائل الادلة للكعبى » ، « رد تهذيب الجدل للكعبى » « رد وعيد الفساق للكعبى » .

وكذلك رد على القرامطة والروافض وصنف فى ذلك « الرد على أصول القرامطة » « رد كتاب الامامة لبعض الروافض » .

اما مؤلفاته فى أصول الفقه فهى « مآخذ الشرائع » ، « وكتاب الجدل » . وهو فوق ذلك يكتب فى التفسير والكلام على طريقة اهل السنة ، كما يصنف فى الفقه . فيسمى كتابه فى التفسير « تأويلات أهل السنة » ، أو « التأويلات الماتريدية فى بيان أصول أهل السنة واصول التوحيد » . يصف حاجى خليفة هذا الكتاب فيقول : « وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب ، بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه فى هذا الفن » (٥٣) . ومع ذلك يهمله المؤرخون الذين كتبوا فى طبقات المفسرين . ويذكر حاجى خليفة ايضا أنه أسهل تناولا من كتبه الاخرى ، ولذلك اخذ منه اصحاب الماتريدى وعولوا عليه . والحق ان « التأويلات » اسهل تناولا من مؤلفاته الكلامية ككتاب التوحيد مثلا ، وأوضح وأيسر . فهو يسوق تفسير الآية فى وضوح ويسر ، ويستخرج منها كل ما يستفاد بدون أن يغرقنا فى متاهات من التفاريع كما يفعل فخر الدين الرازى مثلا فى تفسيره . وتفسير الماتريدى يشهد بسعة علم الماتريدى وغزارة معارفه فى علوم الدين واللغة . ومن حسن الحظ فقد حفظ لنا الزمن هذا التفسير كما حفظ لنا كتاب التوحيد الذى نشرناه من عشر سنين مضت(٥٤) وكتاب المقالات . اما كتبه الاخرى فقد ضاعت كلها .

●●●

٢ ــ مذهب الماتريدى وعقيدته

١ ــ لا يخرج الماتريدى على الاجماع المنعقد بين علماء الكلام على اختلاف مذاهبهم على ابطال التقليد وفساده وبطلانه . لقد ذهب الاشعرى والاشعرية الى حد تكفير المقلد ، اذ اشترطوا فى صحة الايمان ان يكون قائما على الاستدلال ، بل انهم يرون أنه « لا يصح اسلام احد حتى يكون بعد بلوغه شاكا غير مصدق (٥٥) . على أن الشك هنا ليس مقصودا لذاته ، وانما هو شك الغرض منه تطهير النفس من الافكار الموروثة حتى تستعد لقبول الحق بالنظر والاستدلال الذى ينبغى تدريب المسلم عليهما فور أن يراهق البلوغ أو قبل ذلك اذا استطاع اليهما سبيلا . يقول ابن حزم : « ذهب محمد بن جرير الطبرى والاشعرية كلها حاشا السمنانى الى أنه لا يكون مسلما الا من استدل ، والا فليس مسلما . وقال الطبرى : من بلغ الاحتلام او الاشعار من الرجال والنساء أو بلغ المحيض من النساء

---

(٥٣) حاجى خليفة ، كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون ج ١ ص ٣٣٥ ــ ٣٣٦ ، طبعة استانبول ١٣٦٠ هـ ــ ١٩٤١ م .

(٥٤) صدر عن دار المشرق ــ بيروت ١٩٧٠ .

(٥٥) ابن حزم ، الفصل فى الملل والاهواء والنحل ج ٤ ص ٤١ طبعة المثنى ببغداد .

ولم يعرف الله عز وجل بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال ، وقال : انه اذا بلغ الغلام او الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك ، وقالت الاشعرية لا يلزمهما الاستدلال على ذلك الا بعد البلوغ» (٥٦)

اما المعتزلة فلا تخرج اقوالهم فى ابطال التقليد عما يقوله الماتريدى . فلم يقل القاضى عبد الجبار المعتزلى المتوفى عام ٤١٥ هـ ، اى بعد وفاة الماتريدى بائنتين وثمانين عاما ، شيئا سوى ما قاله الماتريدى . وليس بينهما اختلاف الا فى العبرة فقط ، أما سياق الادلة فواحد عند الرجلين .

يقول الماتريدى : « انا وجدنا الناس مختلفى المذاهب فى النحل فى الدين ، متفقين ــ على اختلافهم فى الدين ــ على كلمة واحدة : أن الذى هو عليه حق ، والذى عليه غيره باطل ، على اتفاق جملتهم فى أن كلا منهم له سلف يقلد ، فثبت ان التقليد ليس مما يعذر صاحبه لاصابة مثله ضده . على أنه ليس فيه سوى كثرة العدد ، اللهم الا أن يكون لاحد ممن ينتهى القول اليه حجة عقل يعلم بها صدقه فيما يدعى ، وبرهان يقهر المنصفين على اصابته الحق ، فمن اليه مرجعه فى الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو المحق ، وعلى كل واحد منهم معرفة الحق فيما يدين هو به .. » (٥٧)

ويقول القاضى عبد الجبار المعتزلى فى الفصل الذى عقده فى كتاب المغنى فى ابواب التوحيد والعدل فى بيان فساد التقليد : « اعلم أن القول به يؤدى الى جحد الضرورة ، لان تقليد من يقول بقدم الاجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها . فيجب اما أن يعتقد حدوثها وقدمها ، وذلك محال ، أو يخرج عن كلا الاعتقادين ، وهو محال أيضا ، وكذلك القول فى سائر المذاهب .. وليس له ان يقول: أقلد للاكثر فى ذلك ، وذلك لان المحق قد يكون واحدا ، والمبطل قد يكثر جمعه ، فيجب أن يعرف الحق بغير هذه الطريقة » (٥٨)

فهل يدل هذا الاتفاق بين الرجلين على أثر الماتريدى على شيخ الاعتزال ؟ نحن لا نستبعد أن يكون القاضى عبد الجبار قد تأثر فى ذلك بالماتريدى ، لأن القاضى عبد الجبار نشأ على مذهب أهل السنة والجماعة قبل أن يتبع المعتزلة (٥٩) .

واذا كان التقليد باطلا مرفوضا من العقل فانه مذموم أيضا من الشرع . فالله سبحانه وتعالى قد ذم التقليد والمقلدين فى كتابه الكريم فى آيات كثيرة . قال تعالى : « انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون » (٦٠) وقال تعالى « قال أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم » (٦١) وقال تعالى : « وقالوا ربنا انا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا » (٦٢) وغير ذلك كثير فى التنزيل .

---

(٥٦) المرجع السابق جـ ٤ ص ٣٥ .

(٥٧) الماتردى ، كتاب التوحيد ص ٣ .

(٥٨) القاضى عبد الجبار ، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الثانى عشر : النظر والمعارف ، طبعة القاهرة .

(٥٩) انظر ابن المرتضى ، المنية والامل ص ٦٦ .

(٦٠) سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٣ .

(٦١) سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٣ .

(٦٢) سورة الاحزاب ٣٣ آية ٦٧ .

كذلك فان الله تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه والزمنا الاعتبار وأمرنا بالتفكير والتدبر ، (٦٣) وما التقليد الا « ابطال منفعة العقل لأنه انما خلق للتأمل والتدبر ، وقبيح بمن أعطى شمعة يستضىء بها أن يطفئها ويمشى فى الظلمة » (٦٤) .

٢ ـ الحق اذن لا يعرف تقليدا فلا بد من التماس السبل الموصلة الى العلم بحقائق الاشياء ، وهى عند الماتريدى الحس والخبر والعقل . ويناقش الماتريدى قيمة معارفنا ومعيار الحق فى المعارف التى تصل الينا عن طريق الحس والخبر والعقل. ويقدم الماتريدى نظرية فى المعرفة يبين فيها أننا لا نستطيع أن نستغنى عن مصدر من هذه المصادر التى هى سبلنا الى العلم بحقائق الاشياء ، لأن لكل مصدر طائفة من المعارف لا سبيل الى الوصول اليها الا عن طريق هذا المصدر .

بالحس نعلم ما به نلتذ ونتألم ، وما به نبقى ونفنى و ، وكل من ينكر المعرفة الحسية فهو مكابر متعنت لا تصح مناظرته ، لأنه ينكر ما يعاينه بنفسه . ويكفى أن نؤلمه بالألم الشديد من ضرب أو قطع حتى يعترف بأنه يتألم ، فنقابله حينئذ بتعنت مثل تعنته ، منكرين عليه ألمه ومعرفته بألمه حتى يجزع ويضجر وينهتك ستره (٦٥) .

اما الخبر ـ أو شهادة الغير بلغة العصر الحديث ـ فهو وسيلتنا الى معرفة أسمائنا ونسبنا وأسماء الاشياء جميعا ، كما نعرف بالخبر الحوادث الماضية والبلاد النائية ، والمنافع والمضار وكل ما لا تتسع حياتنا لمعاينته بأنفسنا .

ويميز الماتريدى بين نوعين من الخبر ، أولهما خبر المتواتر ، وينبغى النظر فيه وتمحيصه حتى يثبت صدقه . وثانيهما أخبار الرسل و « لا خبر أظهر صدقا من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم ، اذ لا يوجد خبر يطمئن اليه القلب ـ مما بينا من المعارف التي يصير منكر ذلك متعنتا بضرورة العقل ـ أوضح صدقا من أخبار الرسل صلوات الله عليهم ، فمن أنكر ذلك فهو أحق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة » (٦٦) .

اما النظر فيلزم القول به ، لأنه الحاكم الذى نحتكم اليه فى علم الحس والخبر وذلك فيما يبعد عن الحواس او يلطف ، وفيما يرد من الخبر انه من نوع ما يحتمل الغلط أولا ، ثم آيات الرسل وتمويهات السحرة وغيرهم فى التمييز بينها » (٦٧) . وبالنظر نعرف ما فى الخلق من الحكمة وما فيه من الدلالة على من انشأه ، كما نعرف به القديم ونميزه عن الحادث .

٣ ـ والأعيان (٦٨) حادثة بشهادة الخبر والحس والعقل التى هى سبلنا الى العلم بحقائق الاشياء عند الماتريدى . اما الخبر فان الله تعالى أخبر انه خالق كل شيء ، وبديع السموات والارض وأن له ملك ما فيهن . اما الحس فاننا نحس الاعيان مبينة على الحاجة والضرورة والحاجة والضرورة يحوجانها الى غيرها ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، لأن القدم هو شرط الغنا ، اذ القديم يستغنى

---

(٦٣) انظر سورة فصلت ٤١ آية ٥٣ ، الغاشية ٨٨ آية١٧ ، البقرة ٢ آية ١٦٤ .

(٦٤) ابن الجوزى ، تلبيس ابليس ص ٧٩ .

(٦٥) الماتريدى ، كتاب التوحيد ص ٧ ، ٨ .

(٦٦) المرجع السابق ص ٨ .

(٦٧) يقصد « الجواهر » ص ٩ ، وهى الكلمة العربيةالمفضلة عند الماتريدى بدلا من كلمة الجوهر .

بقدمه عن غيره . نحس الاعيان محتاجة الى من يصلح ما فسد منها ، عاجزة عن اصلاح نفسها حتى ولو كانت فى حال كمالها وقوتها ، ونحسها محتاجة الى من يقهر طبعائها المتضادة المتنافرة على الاجتماع ، ونحسها محتاجة الى من يؤلف بين اجزائها وأبعاضها ، كذلك نحسها متغيرة فانية زائلة ، وكل ما كان كذلك لم يجز كونه بنفسه ، وفى ذلك حدثه (٦٨) .

أما ادلة الماتريدى العقلية على حدث الاجسام فانها مبينة على قاعدة مشهورة عند المتكلمين تقرر بأن الاجسام لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . لا تخلو الاجسام عن حركة أو سكون، واجتماع او تفرق ، وطيب أو خبيث ، وحسن أو قبيح ، وزيادة أو نقصان ، وهن حوادث بالحس والعقل ، لأن الضدين لا يجتمعان ، فثبت التعاقب ، وفيه الحدث . كذلك فاننا « لا نعلم كتابة بلا كاتب ، ولا تفرقا الا بمفرق ، وكذلك الاجتماع ، وكذلك السكون والحركة ، فيلزم فى جملة العالم ذلك ، اذ هو مؤلف مفرق ، بل الاعجوبة فى تأليف العالم ارفع ، فهو أحق أن لا يتفرق ولا يجتمع الا بغيره . ثم كل ما فى الشاهد من التاليف والكتابة يكون أحدث ممن به كان ، فمثله جميع العالم ، اذ هو فى معنى ما ذكرت » (٦٩) .

هذه الآراء التى يذهب اليها الماتريدى يشترك فيها مع أكثر الخلق من المعتزلة فنجدها تتردد عند ابراهيم بن سيار النظام المعتزلى الذى جاء قبل الماتريدى بحوالى قرن من الزمان . وهذه الآراء هى فى الحقيقة ثمرة المناظرات بين المعتزلة الأوائل وأرباب الديانات الاخرى التى كانت منتشرة فى العالم الاسلامي من مجوس وزنادقة وثنوية (٧٠) ولا شك ان هذه المناظرات قد اغنت علم الكلام وساعدت على تقدمه ، وكان لها أكبر الأثر على أهل السنة انفسهم ومنهم الامام الماتريدى نفسه .

٤ ــ ويستخدم الماتريدى ادلته على حدوث الاجسام فى التدليل على وجود الله . اذا كانت الاجسام لا تجتمع وتفترق بنفسها ، ولا هى قادرة على اصلاح ما فسد منها فى حال قوتها وكمالها ، واذا كانت الطبائع المتضادة المتنافرة لا تجتمع بنفسها ، فلا بد من قاهر يقهرها على غير طبعها ، فثبت ان ذلك كله بعليم حكيم .

وللماتريدى دليل آخر يتفق فيه مع الأشعرى وينبنى على فكرة التغير . العالم يتغير باختلاف الاحوال عليه من حي يموت ، ومتفرق يجتمع ، وصغير يكبر ، وخبيث يطيب ، فهو أبدا يتغير بأغيار تحدث . ولا يجوز أن تكون الأشياء لنفسها تتغير ، والا جاز ألوان الثوب بنفسه من غير اصباغ ،و السفينة تصير على ما هى عليه بذاتها ، فاذا لم تكن السفينة بنفسها فلا بد من عليم بنشئها قدير ، به تكون ، فكذلك أمر العالم (٧١) .

هذا الدليل نجده عند الأشعرى ، فنقرأ فى كتاب اللمع : « مما يبين ذلك (أى أن للخلق صانعا) أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر . ومن اتخذ قطنا ثم انتظر أن يصير غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجا وفى الجهل والجا . وكذلك من قصد الى برية لم يجد فيها قصرا مبينا فانتظر

---

(٦٨) كتاب التوحيد ص ١١ .

(٦٩) المرجع السابق ص ١٥ .

(٧٠) انظر مقدمة الدكتور ينبرج لكتاب الانتصار للخياط ،القاهرة ١٩٢٥ .

(٧١) كتاب التوحيد ص ١٨ ، ١٩ ، ويعترف الدكتور محمود قاسم ــ الذى يحمل حملة قاسية على المتكلمين ــ للماتريدى « بشىء من الفضل » ، على هذا الدليل الذى استخدمه « فى اثبات وجود الله بطريقة يقبلها العقل ». انظر مقدمة الدكتور قاسم لمناهج الادلة ص ٢١ .

أن يتحول الطين الى حالة الآجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلا . واذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما وعظما اعظم في الاعجوبة كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال الى حال » (٧٢) .

وينفرد الماتريدى بعد ذلك بدليل آخر على وجود الله لا نجده عند احد قبله من فلاسفة او متكلمين . يستدل الماتريدى بوجود الشر في العالم على أن العالم لم يكن بنفسه بل بصانع صنعه ، لو كان العالم قد وجد بنفسه من غير صانع لانتفى الشر ، لأن من كان وجوده بنفسه لا يرتضى لنفسه الا أحوالا هى أحسن الاحوال واوقاتا هى أسعد الأوقات وصفاتا هى خير الصفات . فثبت من وجود الشر في العالم انه لم يكن بنفسه (٧٣) .

٥ ــ وفى التدليل على وحدانية الله لا يقتصر الماتريدى كما يقتصر الأشعرى على ما يسمى بدليل التمانع المستمد من القرآن الكريم : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (٧٤) وغيرها كثير في القرآن ، وانما يعرض الماتريدى لأدلة أخرى نوجزها على النحو الآتى :

لو لم يكن الله واحدا لم يكن العالم متناهيا ، اذ لو جاز أن يكون هناك أكثر من اله واحد لأمكن حينئذ ان نفترض ما لا نهاية له من الآلهة التى لو كان من كل منهم شيء واحد لخرجت جملة العالم عن التناهى بخروج المحدثين له (٧٥) .

أما فكرة تناهى العالم التى يتخذها الماتريدى هنا أساسا للبرهنة على وحدانية الله فهى فكرة ارسطية ، وان كان ارسطو نفسه لم يستخدمها كما استخدمها الماتريدى ، بل ان أرسطو الذى يقول بتناهى العالم قد وقع في الشرك بأدق معانيه حين جعل مع الله شركاء يستقلون بتدبير حركات الكواكب .

ويرى الماتريدى ان مجيء الرسل بالآيات البينات على الواحد القهار شاهد على وحدانية الله ، اذ لو كان لله شريك فى ملكه لمنع الرسل من اظهار آياتهم لأن فى ذلك ابطالا لألوهيته وشركته (٧٦) .

٦ ــ والله تعالى موصوف فى الأزل بكل ما وصف به ذاته من العلم والحياة والسمع والبصر والكلام والقدرة والارادة والتكوين والرحمة والرزق غيرها من الصفات الذاتية والفعلية ، لا فرق فى ذلك بين صفة ذاتية وصفة فعلية .

أما الطائفة الاولى من الصفات ونعنى بها الصفات الذاتية وهى العلم والحياة والسمع والبصر والكلام والقدرة والارادة فلا خلاف عليها بين أهل السنة جميعا من حيث أنها معان قديمة قائمة بذات الله ، لا هى ذاته ولا هى غير ذاته .

وقد ذهب الدكتور محمود قاسم الى أن عبارة « لا هى ذاته ولا هى غير ذاته » تحتوى على تناقض لا سبيل الى رفعه (٧٧) . لكن

---

(٧٢) الاشعرى ، كتاب اللمع ص ٦ ، ٧ .

(٧٣) كتاب التوحيد ص ١٧ .

(٧٤) سورة الانبياء ٢١ آية ٢٢ .

(٧٥) كتاب التوحيد ص ١٩ .

(٧٦) كتاب التوحيد ص ٢٠ .

(٧٧) مقدمة الدكتور قاسم لمناهج الادلة ص ١٢٠ .

الشيخ على القارى يرفع هذا التناقض اذ يميز بين الوجود فى الذهن والوجـود فى الخـارج فيقول : « انها (أى الصفات) لا هو بحسب المفهوم الذهنى ، ولا غيره بحسب الوجـود الخارجى ، فان مفهوم الصفات غـير مفهوم الذات ؛ الا انها لا تتغاير باعتبار ظهورها فى الكائنات » (٧٨) .

اما الطائفة الثانية من الصفات ونعنى بها صـفات الفعل كالتكوين والرحمة والـرزق وغيرها فقد توهـم بعض المحققين من علمـاء الكلام من الأشعرية والماتريدية ان شقةالخلاف بين مدرستى أهل السنة فى هـذه المسـألة واسعة لأن الماتريدية تعتبر الصـفات الفعلية صفات حقيقية قديمة قائمة بذات الله بينما ترى الأشعرية انها مجرد صـفات نسـبية حادثة (٧٩) .

لكن هذا الوهم يتبدد ، كما تضيق شـقة الخلاف بين مدرستى أهل السـنة فى هـذه المسألة حين نقـارن بين آراء الماتريدية وآراء الاشـاعرة الذين جاءوا بعده مثـل الباقلانى والغزالى .

يقول الماتريدى في كتاب التوحيد:« والاصل ان الله تعالى اذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصفبه فى الازل . واذا ذكر معه الذى هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد(٨٠) والمكون يذكر فيه أوقات تلك الاشياء لئلا يتوهم قدم تلك الاشياء . وهذا المعنى هو الذى قصد اليه الباقلاني من ائمة الاشاعرة حيث يقول :« أما صفات الفعل فهي كل صفة كان قبل فعله لها ، وان كان وصفه لنفسه بذلك قديم » (٨١) .

أما الغزالى الذى جاء بعد الباقلاني بقـرن من الزمان ونصر مذهب الاشعرى فانه وأن كان يستخدم معنيى القوة والفعل والارسطيـين لحل هذا الاشكال الا انه لا يخرج مع ذلك عمـا قصد اليه الماتريدى من معنى . يقول الغزالى : « وأما ما يشتق له من الافعال كالرازق والخالق فقد اختلف فى انه يصدق فى الازل أم لا ... فقال قوم : هو صادق ازلا ، اذ لو لم يصـدق لكان اتصافه به موجبا للتغير . وقال قـوم : لايصدق ، اذ لاخلق فى الازل ، فكيف خالقـا (والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف فى الغمد يسمى صارما ، وعند حصول القطع به ، وفى تلك الحالة علىالاقترانيسمى صارما بمعنيين مختلفين : فهو في الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارمبالفعل .... فمعنى تسميةالسيف فى الغمد صارما أن الصفة التي يحصل بها القطع فى الحال لا لقصور فى ذات السيف وحدته واستعداده بل لامر اخر وراء ذاته . فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى فى الازل ، فان الخلق اذا جرى بالفعل لـم يكـن لتجدد أمر فى الذات لم يكن ، بل كل مايشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل . وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لايصدق فى الازل . (٨٢)

---

(٧٨) على القارى ، شرح الفقه الاكبر ص ٢٤ . وانظـرايضا كيف يفسر الغزالى وابن تيمية هذه العبارة : الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٦٢ ، ابن تيمية ، الرسـائلوالمسائل جـ ١ ص ١١٢ ، القاهرة ١٩٢٢ .

(٧٩) انظر كتابنا : A study on Fakhr al-Din al-Razi, pp. 89-104.

(٨٠) كتاب التوحيد ص ٤٧ ، وقارن أيضا مقالة : Von Manfred, ,Maturidi und sein kitab Ta'wilat al-Qur'an, Der Islam, pp. 27-70, vol. 41, 1965.

(٨١) كتاب التمهيد ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، بيروت ١٩٥٧ .

(٨٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٢ — ٧٣ .

٧ ـ وقال الماتريدى بالتوقيف فى اسماء الله ، فلا يجوز أن نسميه الا بما سمى به ذاته وجاء به الشرع . وعلى ذلك فلا يصح أن نقول بأن الله جسم حتى ولو أردنا به المغايرة اى ان الله جسم لا كالاجسام ، او اردنا به الاثبات او الوجود (٨٣) . يقول الماتريدى « وحقه السمع عن الله ، ان الجسم ليس من أسمائه ، ولم يرد عنه ولا عن أحد ممن اذن له تقليده ، فالقول به لايسمع ، ولو وسع بالنحت من غير دليل حسى او سمعى او عقلى لوسع القول بالجسد والشخص ، وكل ذلك مستنكر بالسمع ، وليسع القول بكل مايسمى به الخلق ، وذلك فاسد .. » (٨٤) .

ويقول : « لا احد يجعل الجسم من اسماء الاثبات ، اذ لايسمى به الاعراض والصفات على احتمالها اسم الاثبات ، لذلك بطل القول به » (٨٥)

وحين جاء الباقلاني ، وهو أشعرى ، ليقول بالتوقيف بعد الماتريدى ، لم يقل أكثر مما قاله الماتريدى . منع الباقلاني من اطلاق لفظ الجسم على الله « لان الامة مجمعه على حظر تسميته عاقلا وفطنا وحافظا ، وان كان بمعنى من يستحق هذه التسمية ، لانه عالم ، وليس العقل والحفظ والفطنة والدراية شيئا أكثر من العلم . واجازه وصفه وتسميته بأنه نور وأنه ماكر ومستهزىء وساخر من جهة السمع ، وان كان العقل يمنع من معانى هذه الاسماء فيه ، فدل ذلك على أن المراعى فى تسميته ما ورد به الشرع والاذن دون غيره (٨٦) .

واذا كانت اسماء الله توقيفية جاز لنا ان نسميه « شىء » لقوله تعالى : « ليس كمثله شىء » (٨٧) وقوله « قل أى شىء اكبر شهادة قل الله شهيد » (٨٨) . والعقل لا يمنع هذه التسمية ، لان الشيئية اسم الاثبات لا غير فى العرف ، اذ القول « بلا شىء » نفى ، اذا لم يرد به التصغير ، فثبت أنه اسم الاثبات ونفى التعطيل . (٨٩)

٨ ـ ورؤية الله عند الماتريدى واجبة سمعا ، لكنها رؤية بلا كيف ومن غير تفسير . اى ان الماتريدى يؤمن بجواز الرؤية . لكنه يرى أن العقل عاجز عن تقديم الدليل على جواز الرؤية . والمؤمنون يرون الله فى الآخرة ولايرونه فى الدنيا ، أما الكفار فمحرومون من رؤيته فى الآخرة لقوله تعالى : « انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » . (٩٠)

ومن الطريف أن يتخذ اهل السنة من ماتريدية واشعرية الآيات التى احتجت بها المعتزلة على نفى الرؤية دليلا على اثبات الرؤية . أحتجت المعتزلة على نفى الرؤية بقوله تعالى «لا تدركه الابصار» (٩١)،

---

(٨٣) المرجع نفسه .

(٨٤) كتاب التوحيد ص ٣٨ .

(٨٥) المرجع السابق ص ٣٨ .

(٨٦) التمهيد ص ١٩٤ ـ ١٩٥ .

(٨٧) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ .

(٨٨) سورة الانعام ٦ آية ١٩ .

(٨٩) كتاب التوحيد ص ٤١ .

(٩٠) سورة المطففين ٨٣ آية ١٥ .

(٩١) سورة الانعام ٦ آية ١٠٣ .

وقوله لموسى « لن ترانى » (٩٢) ، وقوله تعالى « وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء وراء حجاب » (٩٣) . ورأى أهل السنة فى قوله تعالى « تدركه الابصار » دليلا على اثبات الرؤية ، اذ الآية لا تنفى الرؤية وانما تنفى الادراك ، لأن فيه معنى الاحاطة ، والله منزه عن الحدود والجوانب . (٩٤) أما قوله لموسى « لن ترانى »حين سأله « رب أرنى انظر اليك» فمعناه أنه لن يراه فى الدنيا . ثم لو كان موسى يعلم أن رؤية الله تعالى مستحيلة كاستحالة أن يتخذ ولدا أو شريكا لما سألها من الله ، اذ كيف يليق بمقام النبوة ان يسأل الله ما لا يليق بجلاله وعظمته ، ولكان سؤال موسى جهلا يبلغ درجة الكفر ، ولكان الله نهاه وعاتبه كما نهى نوحا وعاتب آدم فى غير هذا . ولكنه تعالى لم ينهه ولا أيأسه وانما شرط الرؤية باستقرار الجبل . « فان استقر مكانه فسوف ترانى » واستقرار الجبل امر ممكن فى ذاته ، وما شرط بالممكن فهو ممكن . ولقد اندك الجبل .« فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » ليعلم الله موسى أنه لن يراه فى الدنيا . ثم كيف يدعى المعتزلة العلم باستحالة الرؤية ويجهلهانبى الله ، وهل يليق بمقام النبوة ان يجهل موسى من امر ربه ــ ما عرفته المعتزلة . (٩٥)

٩ــ و « الرحمن على العرش استوى»(٩٦) يؤمن بها الماتريدى كما جاءت فى التنزيل ، ويتوقف عن التأويل . ويذكرنا الماتريدى هنا بموقف السلف من المتشابهات . سئل ربيعة الرأى عن قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » كيف استوى ؟ فقال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التصديق. وروى عن مالك ابن أنس أنه سئل: كيف استوى ؟ فأطرق برأسه ثم قال:الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة .

وكل ما يمكن للعقل أن يقطع به فى هذا الموقف هو أن الله تعالى كان ولا مكان ، ويجوز ارتفاع الامكنة عنه وبقاؤه على ما كان ، فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن ، جل عن التغير والزوال . (٩٧)

١٠ ــ والانسان فاعل مختار على الحقيقة ، فكل واحد منا يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله وأنه فاعل كاسب ، كما أن الله سبحانه وتعالى حقق للانسان الفعل والاختيار فقال تعالى : « اعملوا ما شئتم » (٩٨) . وافعال الانسان وان كانت كسبا له الا أنها مخلوقة لله كما قال:« والله خلقكم وما تعملون »(٩٩). وليس فى اضافتها لله نفيها عن الانسان « بل هى لله بأن خلقها على ما هى عليه واوجدها بعد أن لم تكن ، وللخلق على ما كسبوها

---

(٩٢) سورة الاعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٩٣) سورة الشورى ٤٢ آية ٥١ .

(٩٤) كتاب التوحيد ص ٧٧ ، الرازى ، كتاب الاربعين٢١٣ .

(٩٥) الصابونى ، البداية ص ٧٤ ، الرازى ، الاربعين ص٢٠٠ ، التوحيد ص ٧٧ ــ ٨٥ .

(٩٦) سورة طه ٢٠ آية ٥ .

(٩٧) التوحيد ص ٦٩ ــ ٧٤ .

(٩٨) سورة فصلت ٤١ آية ٤٠ .

(٩٩) سورة الصافات ٣٧ آية ٩٦ .

وفعلوها » (١٠٠) وبذلك يتوسط الماتريدى بين الجبرية التى سلبت الانسان من كل فعل واختيار وصيرته كالآلة وبين المعتزلة التى لم تجعل لله تدبرا فى افعال الانسان .

وتقع أفعال الانسان الاختيارية بقدرة أو استطاعة يخلقها الله فى الانسان عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات . فعند قصد فعل ما من الافعال مع توفر اسبابه وآلاته يخلق الله تعالى قدرة هذا الفعل . واستحقاق الثواب والعقاب على فعل ما من الافعال مؤسس على هذا القصد ، لأن الانسان عندما يقصد فعل الشر فيخلق الله له قدرة فعل الشر يكون هو المضيع لقدرة فعل الخير بعدم القصد اليه . وعندما يقصد فعل الخير يخلق الله له قدرة فعل الخير ويستحق الثواب والعقاب على الفعل باعتبار القصد اليه ، يدل على ذلك أن الفعل من غير قصد اليه كفعل النائم والمجنون لا يؤسس عليه ثواب أو عقاب لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل » . ويدل على ذلك ايضا أن الفعل فى ذاته قد يكون صالحا للخير والشر كالهجرة مثلا ، فهى فى ذاتها لا يتوجه اليها ثواب أو عقاب انما يتوجه اليها باعتبار القصد لقوله عليه السلام « انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرىء ما نوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امراة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه » .

وقد تطلق الاستطاعة ويراد بها سلامة الاسباب والآلات والجوارح ، ولا القدرة الحادثة . فيقال مثلا هذا الشخص مستطيع للكتابة اذا كان معه قلم وورقة وكانت يده سليمة ، ويقال هو عاجز عن الكتابة اذا كان لا يجد قلما ولا ورقا أو وجد القلم والورق وكانت يده شلاء . وبهذا – أى بسلامة الاسباب والآلات والجوارح تفسر الاستطاعة فى قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » (١٠١) ومعلوم كأنه لا سبيل فى ذلك الا بالزاد والراحة . والتكليف يعتمد على الاستطاعة بهذا المعنى الذى هو سلامة الاسباب والالات والجوارح دون المعنى الاول الذى هو القدرة الحادثة . ولا شك أن الاستطاعة بهذا المعنى متقدمة على الفعل . يقول الماتريدى : « الاصل عندنا فى المسمى باسم القدرة انها على قسمين : احدهما سلامة الاسباب وصحة الآلات وهى تتقدم الافعال ، وحقيقتها ليست بمجعولة للافعال وان كانت الافعال لا تقوم الا بها ، لكنها نعم من الله اكرم بها من شاء . . . والثانى معنى لا يقدر على تبين حده شىء يصار اليه سوى أنه ليس الا للفعل ، لا يجوز وجوده بحال الا ويقع به الفعل عندما يقع معه . (١٠٢)

اذن فالماتريدى يقسم القدرة التى هى مناط التكليف قسمين : ١) قدرة ممكنة وهى ما يسميها بسلامة وصحة الالات وصحة الاسباب . وهذا تفسير للقدرة باللازم ، لان القدرة حقيقة صفة يأتى بها العبد الفعل والترك وفق مشيئته . ٢) قدرة ميسرة زائدة على القدرة الممكنة وهى التى يقدر الانسان بها على الفعل المكلف به مع يسر تفضلا من الله تعالى . ولا بد مع هذه ايضا من صحة أسباب اليسر . والقدرة الميسرة مع الفعل عند الماتريدى لا قبله خلافا للمعتزلة ، ويخلقها الله مقارنة للفعل بعد

---

(١٠٠) كتاب التوحيد ص ٢٢٦ .

(١٠١) سورة آل عمران ٣ آية ٩٧ .

(١٠٢) كتاب التوحيد ص ٢٥٦ .

القصد وسلامة الآلات وصحة الاسباب . (١٠٣) فالقصد مع سلامة الآلات والاسباب هو مناط التكليف ، أما الفعل فواقع هو والقدرة الحادثة المقارنة له بالزمان بقدرة الله القديمة ، ولولا القصد مع سلامة الاسباب والآلات لما وقعت مقارنة القدرة الحادثة للمقدور ، أى لما وجدت القدرة الحادثة ولا الفعل المقارن لها . **ومقارنة القدرة الحادثة للمقدور هى الكسب عند الاشعرى ، وليس للعبد فى عمله سوى الكسب . لكن الكسب عند الماتريدى هو الاختيار او ان شئت قل هو القصد . فكسب الاشعرى مع الفعل لا قبله لانه نفس تعلق القدرة الحادثة بالمقدور ، اما كسب الماتريدى فيجوز ان يكون سابقا للفعل والقدرة الحادثة معاً .**

١١ ـ والمؤمن لا يخرج عن الاسلام بكبيرة يرتكبها من زنى أو قتل . وليس بين الايمان والكفر منزلة بين منزلتين ولا اسما بين الاسمين ، فان الله تعالى قسم البشر الى قسمين ، مؤمن وكافر فقال تعالى : « هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن (١٠٤) وأياس الله الكافرين من رحمته فقال : « أولئك يئسوا من رحمتى » (١٠٥) ، وحث المؤمنين على التوبة فقال تعالى : « وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون » (١٠٦) فأخبر بذلك أن على المؤمنين ذنوبا تغفر بالتوبة ويكفر عنها مع ابقاء اسم الايمان وليس الكفر فى العرف الا بمعنى التكذيب ، ومرتكب الكبيرة وقت ارتكابها مصدق غير مكذب ، يرجو عفوه ويخاف عذابه . (١٠٧)

والايمان هو التصديق بالقلب دون الاقرار باللسان لقوله تعالى : « الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان » (١٠٨) وقوله تعالى : « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم » . (١٠٩) ، وان كان المقر بلسانه تجرى عليه احكام الاسلام لان الانسان لا سلطان له على قلوب الناس . عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وانى رسول الله ، فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله » . (١١٠)

١٢ ـ ولم يتخلف الماتريدى عن معظم علماء الكلام الاوائل فى الرد على المجوس والزنادقة من دهرية وثنوية ونقض اقوالهم . ويعتبر كتاب التوحيد من أقدم الوثائق الهامة التى بين أيدينا والتى نجد فيها عرضا موسعا لاراء أصحاب هذه المذاهب ومناقشتها وقطعها . فهو اقدم من فهرست ابن النديم المتوفى عام ٣٧٩ هـ ، واقدم من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المتوفى عام ٤١٥ هـ ، واقدم من الملل والنحل للشهرستانى المتوفى

---

(١٠٣) المرجع السابق ص ٢٥٧ ـ ٢٦٢ .

(١٠٤) سورة التغابن ٦٤ آية ٢ .

(١٠٥) سورة العنكبوت ٢٩ آية ٢٣ .

(١٠٦) سورة النور ٢٤ آية ٣١ .

(١٠٧) كتاب التوحيد ص ٣٣٤ .

(١٠٨) سورة النحل ١٦ آية ١٠٦ .

(١٠٩) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٤ .

(١١٠) اخرجه مسلم والبخارى وابو داود والترمذى وابن ماجة والدارمى وابن حنبل .

عام ٥٥٨ هـ . وكان الفهرست والملل همـا المصدران الوحيدان لدينا عن هذه الفرق الى وقت ليس ببعيد .

ومن الصعب أن نحدد مقدار ما اسهم به الماتريدى من نقض لاراء هذه الفرق ، لاننـا نعلـم أن المعتزلة ـ الذين فقـدت معظـم مؤلفاتهم ، وخاصـة مؤلفـات شـيوخهم الاوائل ـ كانوا مـن اسبق المتكلمين الذيـن قاموا بدور كبير فى هـذا الشأن ، وقطعوا فى مناظراتهم كثيرا من أرباب هذه المذاهب. (١١١) واذا عددنا الجزء الخاص بالفـرق غير الاسلامية مـن كتاب المغنى فى أبـواب التوحيد والعدل للقاضى عبد الجبـار الذى جاء بعد الماتريدى حصيلة آراء المعتزلة فـى مذاهب هذه الفرق ومناقشتها ، فاننا نجد بين كتـاب المغنى وكـتاب التوحيـد شبها كبيرا .

فمن ناحيـة نجـد صاحب المغنى يعتمد صراحة فى حكايته لمذاهب الثنوية على ابى عيسى الوراق (١١٢) المتوفى عام ٢٤٧ هـ وماكتبه فى مذاهب الثنوية . فنقرأ فى الفصل الذى كتبه بعنوان « حكاية قول المانوية » : « وحكى أبوعيسى الوراق عـن اكثرهم ان النور لم يزل مرتفعا من ناحية الشـمال والظلمة منحطة من ناحية الجنوب » (١١٣) وجاء فى موضع آخر : « وقال الوراق فى كتابه وكان ثنويا : هم على ثلاث فرق : فرقة تنفى الاعراض ، واخرى تثبتها اغيـارا للاجسـام وثالثة زعمت انهـا صفات ، ولا يقـال هى الجسم أو غيره » . (١١٤) وكذلك يفعـل الماتريدى فى كتاب التوحيد . (١١٥)

ومن ناحية اخرى نجـد اتفاقا تامـا بين الرجلين فى حكايتهما لمذاهب الثنويـة فنقرأ فى الفصل الذى عقده القاضى عبـد الجبار فى المغنى فى حكاية قول المانويـة : « وزعموا ان كل واحـد منها (أى النـور والظلمـة) خمسـة أجناس ... وحكى عنهم أن الاجناس الخمسة منها سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة ، فما كان منها من بياض فى عـالم النور فهو خير ، وما كان منه فى عالم الظلمة فهو شر ، ولها حواس خمس ، فما كان منها فى النور فهو خير ، وما كان منها فى الظلمـة فهو شر ... » (١١٦)

ونقرأ فى كتاب التوحيد فى الفصل الـذى ذكر فيه الماتريدى أقاويل المنانية : « ولكل واحد منهما (أى النور والظلمة) خمسـة اجناس : حمـرة وبياض وصفرة وسـواد

---

(١١١) المنية والامل ص ٢٥ ـ ٢٧ .

(١١٢) هو أبو عيسى الوراق اسـتاذ الرافضى الملحد ابن الروندى . كان الوراق ثنويا منانيا ، واظهر الرفض ، توفى عام ٢٤٧ هـ .

(١١٣) المغنى جـ ٥ ص ١٠ .

(١١٤) المرجع السابق ص ١١ .

(١١٥) يذهب الاستاذ جورج فيدا فى مقالته عن الماتريدى :

G. VAJDA, "Le temoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manicheens, des Daysanites et des Marcionites", **Arabica**, Revue d'Etudes Arabes, pp. 1-38, tome XIII, Annee 1966, E.J. Brill, Editeur, Leiden.

يذهب فيدا فى هذه المقالة الى ان الماتريدى يتفق مع الوارث فى حكايته لمذاهب المانوية والديصانية والمرقيونية، ويرجح فيدا ان يكون الوراق والماتريدى قد اسـتقيامعلوماتهما عن هذه الفرق من منبع واحد .

(١١٦) المغنى جـ ٥ ص ١١ .

وخضرة ، فلكل شىء مما جاء من هذا الجنس من جوهر النور فهو خير ، وما كان من جوهر الظلمة فهو شر . وكذلك لكل واحد منهما حواس خمس ... فما أدرك جوهر النور بها فهو خير ، وما أدرك جوهر الظلمة فهو شر ... » (١١٧)

ومن ناحية ثالثة فان الاتفاق بين الماتريدى والقاضى عبد الجبار لم يقتصر على اتفاقهما فى الاخذ عن الوراق وحكايتهما لهذه المذاهب بل تعداه الى الاتفاق بين الرجلين فى الرد على أقاويل الثنوية وبيان فسادها .

فنقرأ فى كتاب المغنى : « وبعد ، فانه يلزمهم اذا وصفوا الظلمة بأنها حية ان يصفوها بصفة الادراك والعلم والقدرة ، ولولا ذلك لما صح منهم أن يصفوها بالفعل ، وبأنها علمت بالنور وأحواله فطلبت التشبث به ومحاربته ،على ما يهذون به . فيقال لهم : اذا جاز أن تساوى النور فى كونها حية عالمة ، فهلا صح أن تساويه فى كونه خيرا فاضلا ، وفى ذلك ابطال مذهبهم ، ويلزمهم على هذه الطريقة أن يصفوا النور بكل ما يصفون به الظلمة ، والظلمة بكل وصف يختص به النور من حيث سووا بينهما فى كونهما حيين عالمين مدركين فاعلين ، وفى ذلك هدم مذهبهم » . (١١٨)

ونقرأ فى كتاب التوحيد : « وبعد ، فان جوهر الظلمة ان كان هو رأى النور ، وهو الذى أيس (أى قهر) النور ليحبسه فهو الموصوف بالعلم والرؤية ، لا الذى لم يره ليتحصن منه ، ولم يعلم ما به يتخلص من قهره ، فاذا العلم والرؤية والقدرة والغنى والشرف كله فى جوهر الظلمة ، والقهر والجهل والعجز والذل والهوان فى جوهر النور ، فان كان ذا كله خيرا ، والاول كله شرا فما أبصركم بالخير والشر » (١١٩) هذه ليست سوى أمثلة قليلة على الاتفاق بين الماتريدى والقاضى عبد الجبار فى حكايتهما لاراء فرق الثنوية وردهما لمقالاتهما وغيرها كثير فى كتابى التوحيد والمغنى وهما أقدم مصادرنا فى هذه المذاهب .

واذا كان من الصعب علينا أن نحدد أصالة الماتريدى فى مناقشاته للثنوية برغم تقدمه على القاضى عبد الجبار فان كتاب التوحيد يبقى بين أيدينا نصا ــ لا غنى عنه ــ من أقدم النصوص التى تضيف الى معارفنا كثيرا من آراء أهل هذه الديانات التى كانت منتشرة فى العالم الاسلامى . والتى كان لمناقشات المسلمين معهم أكبر الاثر فى تطور علم الكلام نفسه . (١٢٠)

لقد كان دفاع المسلمين الحار عن التوحيد ــ رغم أن الاسلام فى جوهره دين توحيد ــ رد فعل لانتشار مذاهب الثنوية فى البلاد التى فتحها المسلمون وواجهوا فيها تلك الثنائية . وكذلك كان دفاع المسلمين عن حدث العالم لمواجهة آراء الثنوية والدهرية وفلاسفة الاغريق القائلين بقدم العالم .

وكان فوق ذلك أن تسربت بعض آراء الثنوية الى المسلمين أنفسهم ودخلت الى

(١١٧) التوحيد ص ١٥٧ .

(١١٨) المغنى جـ ١ ص ٤٣ ــ ٤٤ .

(١١٩) التوحيد ص ١٥٨ .

(١٢٠) انظر كتاب الانتصار ومقدمة نيبرج ص ٥٤ ــ ٦٠ .

(١٢١) الانتصار ص ٥٦ من مقدمة نيبرج .

نظرياتهم فى علم الكلام . فمن بين الابواب التى نفذ منها التجسيم الى الاسلام باب الثنوية ، بالرغم من أن التجسيم غريب عن روح الاسلام وروح الديانة الاسلامية . نجد التجسيم عند الشيعة الذين هم ـ كما يقول نيبرج ـ « محل امتزاج الثنوية بالاسلام خاصة ، اذ في أفكارها الرئيسية من المناسبة لاراء الثنوية ما لا يخفى ، مثال ذلك قولها فى أئمتها ، وتجسيمها الذى هو اقرب شىء الى تجسيم الثنوية » . (١٢١)

بل ان رجلا زاهدا عابدا كمحمد ابن كرام صاحب فرقة الكرامية نجد عنده ـ الى جانب التجسيم ـ تصورا للذات الالهية كتصور الثنوية للنور والظلمة . يقول عبد القاهر بن طاهر البغدادى : « ان ابن كرام دعا اتباعه الى تجسيم معبوده ، وزعم انه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التى منها يلاقى عرشه . وهذا شبيه بقول الثنوية : ان معبودهم الذى سموه نورا يتناهى من الجهة التى يلاقى الظلام وان لم يتناه من خمس جهات » . (١٢٢)

بل اننا لا نستبعد ان تكون بعض آراء الثنوية قد تسللت الى أهل السنة أنفسهم ، فان بين راى أهل السنة فى الصفات وبين رأى الثنوية شبها كبيرا . نقرأ فى المغنى : « وقال الوراق فى كتابه ، وكان ثنويا : هم (أى المانوية) على ثلاث فرق : فرقة تنفى الاعراض ، وأخرى تثبتها اغيارا للاجسام ، والثالثة زعمت أنها صفات ، ولا يقال هى الجسم ولا غيره » (١٢٣) . وذلك بعينه راى أهل السنة فى صفات الله اذ يقولون بأن صفات الله ليست هى ذاته ولا غيرها .

* * *

(١٢٢) الفرق بين الفرق ص ١٣١ .

(١٢٣) المغنى جـ ٥ ص ١١ .

مراجع البحث

أولا : مراجع مخطوطة

١ ــ التميمى ، تقى الدين عبد القادر الغزى الحنفى ،الطبقات السنية فى تراجم الحنفية ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٥ تاريخ تحيم .

٢ ــ الكفوى ، محمود بن سليمان ، طبقات كتائب اعلام الاخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ م .

٣ ــ الماتريدى ، أبو منصور محمد بن محمود بن محمود،تأويلات أهل السنة ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ تفسير .

٤ ــ النسفى ، أبو المعين ميمون بن محمد المكحولى ،تبصرة الأدلة فى أصول الدين ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٤٢ توحيد .

ثانيا : مراجع عربية مطبوعة

٥ ــ ابن الجوزى ، جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن ،نقد العلم والعلماء او تلبيس ابليس ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

٦ ــ ابن حزم ، أبو محمد علىالاندلسى ، كتاب الفصلفى الملل والاهواء والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

٧ ــ ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ،طبعة القاهرة بدون تاريخ .

٨ ــ ابن خلكان ، أبو العباس احمد ، وفيات الاعيانوانباء أبناء الزمان ، طبعة القاهرة ١٣١٠ هـ .

٩ ــ ابن عساكر ، أبو القاسم على بن الحسن بن هبةاللهبن عبد الله بن الحسين ، تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام أبو الحسن الاشعرى ، طبعة دمشق١٣٤٧ هـ .

١٠ ــ ابن قطلو بغا ، أبو العدل زين الدين قاسم ،تاج التراجم فى طبقات الحنفية ، طبعة بغداد ١٩٦٢ .

١١ ــ ابن المرتضى ، أحمد بن يحيى ، كتاب المنية والأملفى شرح كتاب الملل والنحل ، تحقيق توما ارنولد ، طبعة حيدر آباد ١٣١٦ هـ .

١٢ ــ ابن النديم ، محمد بن اسحق ، كتاب الفهرست ،طبعة القاهرة بدون تاريخ .

١٣ ــ أبو حنيفة ، الامام الاعظم ، الفقه الاكبر ، الرسالة،العالم والمتعلم ، الوصية ، طبعة حيدر آباد ١٣٢١ هـ

١٤ ــ أبو زهرة ، محمد ، تاريخ المذاهب الاسلامية ، طبعةالقاهرة بدون تاريخ .

١٥ ــ أبو علبة ، الروضة البهية فى ما بين الاشعريةوالماتريدية ، طبعة حيدر آباد ١٣٢٢هـ .

١٦ ــ الاشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل ، كتابالابانة عن اصول الديانة ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ، كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيقالاب مكارثى ، طبعة بيروت ١٩٥٣ دار المشرق ، وكتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين تحقيق ريتر ،طبعة استانبول ١٩٢٩ .

١٧ ـ الباقلانى ، القاضى أبو بكر محمد بن الطيب ، كتاب التمهيد ، تحقيق الاب مكارثي ، دار المشرق بيروت ١٩٥٧ ، كتاب الانصاف ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ .

١٨ ـ البغدادى ، أبو منصور عبد القاهرة بن طاهر ، الفرق بين الفرق ، طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ .

١٩ ـ البزدوى ، على بن محمد ، كشف الاسرار ، طبعة تركيا ١٣٠٨ هـ .

٢٠ ـ البياضى ، كمال الدن احمد ، اشارات المرام من عبارات الامام ، تحقيق يوسف عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٩٤٩ .

٢١ ـ حاجى خليفة ، مصطفى عبد الله ، كشف الظنون عن آسامى الكتب والفنون ، طبعة استانبول ١٩٤١ .

٢٢ ـ الخياط ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد ، كتاب الانتصار ، تحقيق نيبرج ، طبعة القاهرة ١٩٢٥ .

٢٣ ـ الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر ، الاربعين فى أصول الدين ، طبعة حيدر آباد ١٣٥٣ هـ ، مفاتيح الغيب ، طبعة القاهرة ١٣٠٧ هـ .

٢٤ ـ الزبيدى ، محمد بن محمد الحسينى ، اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار احياء علوم الدين ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

٢٥ ـ السمعانى ، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد ، كتاب الانساب ، حققه مرجليوث ، طبعة لندن ١٩١٢ .

٢٦ ـ السبكى ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ، طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ .

٢٧ ـ السيوطى ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، طبقات المفسرين ، طبعة ليدن ١٨٣٩ ، منها صورة فوتوغرافية ، طهران ١٩٦٠ م .

٢٨ ـ الشهرستانى ، عبد الكريم ، الملل والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

٢٩ ـ شيخ زادة ، عبد الرحيم بن على ، كتاب نظم الفوائد وجمع الفوائد فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية ، طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .

٣٠ ـ الصابونى ، نور الدين احمد بن محمود ، كتاب البداية من الكفاية فى الهداية فى اصول الدين ، تحقيق فتح الله خليف ، دار المعارف مصر ١٩٦٩ .

٣١ ـ الصفدى ، صلاح الدين خليل بن أيبك ، الوافى بالوفيات ، حققه ريتر ، طبعة استانبول ودمشق ١٩٣١ ـ ١٩٥٩ .

٣٢ ـ طاش كوبرى زاده ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، طبعة حيدر آباد ١٣٢٩ هـ .

٣٣ ـ الطحاوى ، الامام احمد أبو جعفر ، بيان السنة والجماعة ، طبعة حلب ١٣٤٤ هـ .

٣٤ ـ على القارى ، شرح الفقه الاكبر ، طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ .

٣٥ ـ الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ .

٣٦ ـ قاسم ، محمود ، مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام ، القاهرة ١٩٦٤ .

٣٧ ـ القاضي عبد الجبار ، كتاب المغنى فى أبواب التوحيدوالعدل ، القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة للتاليف والأنباء والنشر .

٣٨ ـ القرشي ، محمد بن أبى الوفا ، الجواهر المضية فىطبقات الحنفية ، حيدر آباد .

٣٩ ـ اللكنوى ، محمد بن عبد الحى ، الفوائد البهية فىتراجم الحنفية ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

٤٠ ـ محمد عبده ، رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٦٠ .

٤١ ـ النسفى ، عمر ، العقائد النسفية ، القاهرة١٣٦٧ هـ .

ثالثا : مراجع اوربية

42 — ALLARD, M., **Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-Ashari et de ses premiers grands disciples,** Dar al-Mashreq, Beyrouth, 1965.

43 — KHOLEIF, F., **A study on Fakhr al-din al-Razi and his Controversies in Transoxiana,** Dar El-Mashreq, Beirut, 1966.

44 — MACDONALD, D., **Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitual Theory,** London, 1903.

45 — PATTON, W., **Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna**, Leyden, 1897.

46 — VAJDA,G., "Le temoignage d'al-Maturidi sur la Doctrine des Manicheens, des Daysanites et des Marcionites", **Arabica,** Ravue d'Etudes Arabes, tome XIII, pp. 1-38, Annee 1966, E.J. Brill, Editeur, Leiden.

47 — Von Manfred, „Maturidi und sein Kitab Ta'wilat al-Qur'an", **Der Islam,** vo. 41, 1965.

★ ★ ★

مطالعات

الاسلام المناضل

أحمد ابوزيد

يمر العالم الاسلامي فى الوقت الحالي بمرحلة هامة من تاريخه، تشهد تغيرات جذرية فى بعض الاوضاع القائمة والتى سادت فيه لفترات طويلة من الزمن ، ولذا فهو يحاول أن يراجع نفسه فيها ويقومها تمهيدا لاصلاحها او القضاء عليها تماما ، لو كان فى هذا ما يضمن له السير فى الطريق القويم الذى تختلف الآراء حول تحديده . فبينما يرى البعض أن العالم الاسلامى لن يحقق أي تقدم ، بل ولن يستطيع الصمود والبقاء الا بمسايرة ركب الحضارة الحديثة ، وهى فى أساسها وجوهرها حضارة غربية مادية ، يرى الكثيرون ضرورة الرجوع الى الماضى واحياء القيم الاسلامية الاصيلة ، على أساس أن ما أصاب العالم الاسلامى من تدهور وتخلف انما نشأ نتيجة اغفالها والانحراف عنها ، وعدم التمسك بالتعاليم الاسلامية الخالصة ، بينما يرى البعض الثالث ضرورة الجمع بشكل أو بآخر بين التقاليد والتعاليم الاسلامية ومتطلبات العصر الحديث والمزج بينها ، مع اعادة تفسير القيم القديمة وتطويعها للاوضاع السائدة فى العالم الآن . وتلاطم هذه الاراء ينبىء عن وجود ثورة فكرية عاطفية كامنة فى عقول المسلمين وصدورهم على الوضع الذى يجدون فيه أنفسهم ومجتمعهم وثقافتهم وحضارتهم ، وقد عبرت هذه

الثورة عن نفسها فى أكثر من حالة فى شكل انتفاضة قد تكون مسلحة ليس فقط ضد الاوضاع الداخلية التى تسود المجتمع الثائر، بل وايضا ضد القوى الخارجية التى كثيرا ما تكون متحكمة فى اقدار ذلك المجتمع ومسئولة بالتالى ــ بشكل مباشر أو غير مباشر ــ عما أصابه من تخلف وتدهور وانحطاط . ولعل اوضح مثال امامنا الان لمثل هذه الانتفاضات هو الثورة الاسلامية فى ايران .

ولقد جذبت حركات الاحياء الاسلامى المختلفة والثورات المرتبطة بها ، وما تعبر عنه هذه الحركات والثورات من روح التمرد اهتمام عدد كبير من الكتاب فى الغرب ،وظهر نتيجة لذلك ــ حتى قبل الثورة الاسلامية فى ايران ــ عدد كبير جدا من المقالات والدراسات والكتب التى تحاول تحليل هذه الظواهر الجديدة وردها ليس فقط الى الاوضاع القائمة الان فى المجتمع الاسلامي بعامة ، بل وايضا الى طبيعة الاسلام نفسه وجوهره وماضيه وكفاحه الطويل ، والتحديات الكثيرة التى قابلها وصمد لها وتغلب عليها . واسهم فى هذه الكتابات عدد من كبار المستشرقين والمتخصصين فى التاريخ الاسلامى والتاريخ الحديث على السواء ، وذلك فضلا عن المقالات الكثيرة التى ظهرت ــ ولا تزال تظهر ــ فى الصحف الكبرى فى الغرب والتى توفر على كتابتها صحفيون عملوا لفترات طويلة فى العالم الاسلامى ، مما اتاح لهم فرصة دراسة اوضاعه ونظمه وتقاليده وثقافته ومشكلاته عن قرب . وعلى الرغم من ان كثيرا من هذه الدراسات ظهر فى الستينات فان تفجر الثورة الاسلامية فى ايران كان ايذانا بظهور سيل جديد من المقالات والكتب التى تذهب كلها الى أن هذه الثورة هى بمثابة شارة البدء لقيام عصر جديد للعالم الاسلامى والحضارة الاسلامية ، وهو عصر سوف يتميز بالتحدى وتوكيد الذات الاسلامية ، وفرض الوجود الاسلامى على العالم المعاصر. وصحيح ان كثيرا من هذه الكتابات كتبت بوحى الاحداث القائمة ، ولذا جاءت على درجة كبيرة من الضحالة وسوء الفهم ، نتيجة للتسرع لملاحقة تلك الاحداث ، ولكن البعض ــ وهو قليل على اية حال ــ يتميز بالدقة والعمق فى التحليل والرصانة فى الحكم، والقدرة على الغوص فى اعماق العقلية الاسلامية ــ ان صحت هذه التسمية . والمهم هنا ، مرة اخرى ، هو ذلك الاتفاق الذى يكاد يكون اجماعا على أن هذه الحركات الاحيائية والثورة ليست مجرد انتفاضات وقتية تهدأ وتزول بزوال اسبابها ، وانما هى مواقف راسخة واتجاهات واضحة بدأ العالم الاسلامى يسير فيها ، وانها تمثل نقطة افتراق طرف بين الحاضر الاسلامى المتخلف بكل مشكلاته وسلبياته ، والمستقبل الاسلامى الذى سوف يتميز بدرجة اعلى من الايجابية والقدرة على المبادرة ، وان كانت هذه (الصحوة) سوف تحتاج بغير شك الى فترة طويلة حتى تتمكن من ترسيخ اقدامها وتحقيق اهدافها ، كما ان معظم هذه الكتابات تعالج الاسلام كدين وثقافة وأسلوب للحياة ، وتحاول أن تربط بين الثورة المعاصرة فى العالم الاسلامى والحركات الثورية القديمة التى عرفها الاسلام خلال تاريخه ، لكي تدلل فى آخر الأمر على أن تاريخ الاسلام كان مفعما دائما بالحياة والحركة على عكس ما يعتقده الكثيرون فالاسلام هو دين حياة ودنيا بقدر ما هو دين عقيدة وآخرة . ولم تظهر كل هذه النواحي بكل ذلك التكامل والقوة والوضوح بقدر ما ظهرت فى كتاب جود فرى جانس

G. A. Jansen ; Militant Islam, Pan, London, 1979

وعنوان الكتاب ذاته يوضح الاتجاه العام الذى يسيطر عليه والمنطلق الذى ينطلق منه الكاتب والروح التى تسوده ، ولكنه يتميز مع ذلك فى النظرة الشاملة الكلية الى الاسلام، وهى نظرة ترجع بغير شك ، والى حد كبير ، الى خبرة المؤلف الطويلة بالشرق الاوسط والعالم الاسلامي والعربى بالذات ، حيث عاش وعمل ما لا يقل عن ربع قرن زار خلالها

معظم البلاد العربية ، كما عمل لبعض الوقت في السلك الديبلوماسي الهندي في القاهرة واسطنبول وجاكرتا وبيروت ، قبل ان يتقاعد ويتفرغ للكتابة ومراسلة بعض المجلات الرصينة وبخاصة الايكونوميست Economist

(١)

وبراعة هذا المدخل الشمولي أو المدخل الكلي تتمثل في أن يهيىء للباحث أن يعطي صورة واضحة متكاملة عن الاسلام في تطوره وديناميكيته ، وما يتفاعل فيه من مختلف القوى والاتجاهات ، بل وما يتعرض له من غزو ايديولوجي ، وموقفه هو نفسه من الايديولوجيات المختلفة . فالاسلام ليس مجرد دين أو عقيدة بالمعنى العام الشائع البسيط الذي يدخله كثير من التشويه ؛ كما انه ليس مجرد مجموعة من القواعد السلوكية التي تنظم حياة الانسان والمجتمع ، وانما هو اسلوب كامل للحياة يصل تأثيره الى كل جوانب الوجود الانساني ويصبغها بصبغة خاصة متميزة ... انه يقود حركات الانسان ويوجهها في كل مضارب الحياة : الفردية منها والاجتماعية ، المادية منها والمعنوية : الاخلاقية منهاوالاقتصادية والقانونيةوالثقافية القومية منها والدولية على السواء على ما يقول دانييل في كتابه عن « الاسلام والغرب
N. A. Daniel ; Islam and the West, 1962

وهذه الاوصاف التي يذكرها دانييل هي في الحقيقة آراء واقوال تتردد لدى كل المسلمين وتعبر عن وجهة نظرهم في دينهم ، ويرون انها هي الخصائص التي تميز الاسلام عن غيره من العقائد والأديان الاخرى بما فيها الاديان السماوية . فالاسلام نسق من المعتقدات بقدر ما هو طريقة للعبادة . انه ثقافة وحضارة معا .. انه نظام قانوني كامل وشامل ،ونسق اقتصادي واسلوب وطريقة للعمل .. انه سياسة واسلوب للحكم والادارة . فهو يضع قواعد تنظم الوراثة والطلاق مثلما يضع قوانين للسلوك والتصرف في الحياة اليومية ، وتوجيهات للملبس والمأكل والصحة العامة.. انه دين ودولة أو دين وسياسة معا ، وهي كلها أمور لا توجد في غيره من الشرائع ــ على الاقل بهذا القدر من الوضوح . وهذه نقطة هامة خليقة بأن تؤخذ في الاعتبار طيلة الوقت وبخاصة حين ندرس الحركات الثورية الحالية التي يموج بها العالم الاسلامي . فالحديث عن الاسلام الثائر او الاسلام المناضل أو الاسلام المحارب أو عن الثورة الاسلامية وما الى ذلك من العبارات التي تتردد في الكتابات المعاصرة ، هو حديث يأخذ في الاعتبار البعدين المختلفين المتكاملين : الدين والسياسة معا .

هذا هو الذي يجعل الكثيرين من الكتاب والمفكرين والباحثين ، سواء المسلمين منهم او الاجانب ، يذهبون الى انه في أية دولةتكون غالبية السكان فيها من المسلمين فان السياسة تعني بالضرورة ــ بالنسبة لهم ــ « السياسة الاسلامية » ، وانه حيث تكون السياسة « زمنية » أو « وضعية » فان تلك الدولة لا تعتبر في نظر هؤلاء دولة اسلامية بالمعنى الدقيق للكلمة . وهذا أيضا هو الذي يدفع هؤلاء الكتاب والباحثين الى القول بان الاسلام الثائر أو المناضل او المحارب ، ليس فقط تاريخا طويلا ، بل وسيكون له أيضا مستقبل طويل ، وهو امر يبدو انه يؤرق الكثيرين من رجال الدولة والسياسة في الغرب ، لأن مثل هذه الثورات والنضال والكفاح الذي قد يكون مسلحا حين يقتضي الأمر ذلك سوف تظل واردة ما دامت هناك دول يؤلف المسلمون الغالبية العظمى من سكانها ، ولكنها تعجز في الوقت ذاته عن أن توفق بين سياستها الداخلية والخارجية من جهة ، وتعاليم الاسلام الاصيلة من الجهة الاخرى . والتوفيق بين هذين الجانبين أو على الاصح الجمع بينهما ليس بدعة على أي حال ، وانما هو من صميم الاسلام ، وهو امر واضح في القرآن الكريم ذاته ، كما انهما يظهران بوضوح في تطور الدور الذي قام به النبي صلى الله عليه وسلم اثناء حياته ، فحين كان النبي في مكة ، نزلت

الآيات المكية التي تتعلق في الاغلب بأمور العقيدة والتعاليم الدينية ، وحين انتقل الرسول الى المدينة جاءت الآيات والسورالتي تتعلق بالاحكام والقواعد والقوانين ، ان امكن هذا التعبير ، وذلك بعد أن جمع النبى (ص) بين دور الرسول والقائد والزعيم والحاكم ورئيس الأمة والجندىالمحارب ورئيسالدولة الذى يستقبل الوفود والسفراء .. لقد وضع النبى القوانين واشرف على تنفيذها ، وهو ايضا أمر لا نجده لدى غيره من الانبياء والمرسلين ، او حتى (الانبياء غير المرسلين) وأصحاب الاديان الكبرى غير السماوية مثل بوذا .

ولقد تعرض الاسلام منذ عصر الخلفاء الراشدين الذى يعرف عموما باسم العصر الذهبى لكثير من الهزات والقلاقل التى أدت الى كل ما طرأ عليه بعد ذلك من خلافات وانقسامات . فخلال تلك الفترة القصيرة نسبيا التى استغرقها حكم الخلفاء الراشدين قتل اثنان منهم غيلة وهما عمر وعلى ، كما مزق جسم الخليفة الثالث عثمان وهو يقرأ القرآن فى بيته . ومن هنا يذهب الكثير من المؤرخين الى القول بأن كل الخصومات والانقسامات التى هددت الاسلام والعالم العربى بالذات منذ ذلك الحين انما نشأت في ذلك العصر الذهبى الذى كان بغير شك عصرا مجيدا ، اذ فتح المسلمون العرب فيه كل تلك المساحة الشاسعة الممتدة بين حدود الهند فى الشرق وطرابلس فى الغرب . وليس من شك فى أن النتيجة الرئيسية للنهاية الدموية ـ كما يصفها جانسن ـ للعصر الذهبى والتى تمثلت فى مقتل الخليفة الرابع (الامام على) كانت انقسام المسلمين منذ ذلك الحين الى الفرقتين الكبيرتين : الاغلبية السنية والاقلية الشيعية ، وهو انقسام لم يمكن اصلاحه ابدا ، والاغلب انه سوف يظل قائما الى الابد . وليس ثمة ما يدعو الى الدخول هنا فى تفاصيل هذا الانقسام أو الخلافات السياسية والدينية الحادة التى ارتبطت به ، فهى كلها أمور معروفة ، ولكنها تمثل تحديا من أكبر التحديات التى واجهت الاسلام والمسلمين منذ ذلك العصر المبكر ولا تزال قائمة حتى الان . الا أن المسلمين يعرفون كيف يتغلبون عليها بحيث تتعايش الفرقتان الرئيسيتان معا في سلام وتفاهم فى أغلب الاحيان تحت راية العقيدة الواحدة .

ولم يسلم الاسلام بعد ذلك من توجيه بعض الانتقادات اليه من الغرب غير المسلم ، وهى انتقادات ترقى الى مصاف الاتهامات حسب ما يقول كل من دانييل وجانسن ، وظلت هذه الاتهامات تتردد خلال ما يزيد على الالف سنة من تاريخه بحيث أصبحت تؤلف جزءا أساسيا من نظرة الغربيين المسيحيين الى الاسلام وفكرتهم عنه . وكان على الاسلام والمسلمين أن يخوضوا حربا فكرية وكلامية واعلامية طويلة لدحض هذه الاتهامات التى يعتبرونها مفتريات ، وتبيين وجهة نظر الاسلام فيها والدفاع عن هذه النظرة . وتتلخص هذه الاتهامات فى أربعة أساسية هى : أن الاسلام انتشر بحد السيف، متخفيا تحت رداء الجهاد أو الحرب المقدسة ولم ينتشر عن طريق الاقناع ، وان الشريعة الاسلامية تفرض على بعض الجرائم والانحرافات عقوبات تعتبر فى نظر الغرب قياسية بل و (وحشية وبربرية) حسب تعبيرهم لانها لا تتفق فى صرامتها مع حجم تلك الجريمة ، وان الاقتصاد الاسلامى اقتصاد غير واقعى لانه يرفض كلية فكرة الفائدة على رأس المال بدعوى انها نوع من الربا الذى يحرمه الاسلام ، واخيرا فان الاسلام بتعاليمه الخاصة عن تعدد الزوجات والطلاق يحدد للمرأة مكانة دنيا فى المجتمع تكاد تشبه العبودية .

وعلى الرغم من أن هذه الامور الاربعة اقرها الاسلام وجاءت فى القرآن الكريم مما يجعل من الصعب على المسلم أن يقبل الجدال أو الشك فيها فان للمسلمين ردودهم التى

يقابلون بها تلك الانتقادات وبخاصة فيما يتعلق بالزعم بانتشار الاسلام بحد السيف. وهذه على أية حال قضية سبق لنا أن تكلمنا فيها (**انظر عدد التجربة الاسلامية من مجلة عالم الفكر: التمهيد ، ومقال الاستاذ الدكتور سعيد عاشور**) . ولكن لا بد من ان نذكر هنا في الوقت ذاته بأن الخوارج كانوا يعتبرون الجهاد هو الركن السادس للاسلام الى جانب الاركان الخمسة المعروفة ، الا أن هذا الاتجاه لم يجد قبولا من عامة المسلمين. والواقع ان ثلاثة من مدارس الفقه الكبرى (والاستثناء الوحيد هو المذهب الحنبلى) تعتبر الجهاد بمثابة فريضة على كل مسلم حين تقتضى الظروف ذلك . ولكن على الرغم من كل ما يقال عن ضرورة اعلان الجهاد حين تتأزم الامور فى العالم الاسلامى ، وعلى الرغم من تردد الكلمة بكثرة على السنة الكثير من الجماعات الاسلامية تحت ظروف معينة فان هذه الدعوات للجهاد لم تتحقق أبدا على الاقل بالشكل الذى يراد لها . وأوضح مثال لذلك هو الدعوة للجهاد ضد اسرائيل ... كذلك للمسلمين ردودهم على الانتقادات الموجهة لعقوبة رجم الزانى بأن الامر يتطلب وجود شهود عيان لتوقيع العقوبة ، وهو شرط يكاد لا يتوفر الا اذا اعترف الزانيان . أما اباحة تعدد الزوجات فهى ليست اباحة مطلقة،وانما هى تخضع أيضا لشروط قاسية وصارمة منها العدل والمساواة بين الزوجات وهو أمر صعب التحقيق بنص القرآن ذاته ، ولكن الاسلام يعطى للرجل رخصة بالزواج تحت ظروف معينة حتى لا ينحرف الى الزنا ، كذلك فان مفهوم الربا لا ينطبق الا على الفوائد التى يحصل عليها المرء دون جهد وليس على الكسب المشروع .. وربما كانت العقلية الاوروبية تعجز عن تقبل مثل هذه التفسيرات والتأويلات على ما يقول هانسن ، ولكن المهم هنا هو أن المسلمين أنفسهم يؤمنون بها ويتقبلونها ويقبلون ما فيها من منطق ، بل وواقعية تتلاءم مع ثقافتهم الخاصة وأسلوب حياتهم . ومن الخطأ أن نقيس كل شيء بالنسبة لما هو سائد فى الغرب والحكم عليه بتلك المعايير الغربية التى تتناسب مع الثقافة الاسلامية ككل . وعلى أية حال فانه على الرغم من كل هذه الانتقادات أو (الاتهامات) فان الاسلام يبدو مسيطرا سيطرة كاملة على حياة المسلمين حتى هؤلاء الذين يزعمون أنهم (تقدميون) و (متحررون) وذلك لان الاسلام كما ذكرنا هو ثقافة وحضارة وأسلوب للحياة والعيش والتكامل. وربما كان هذا هو أحد الاسباب التى دفعت مؤلف أحد الكتب التى ظهرت منذ وقت غير بعيد بعنوان **The 100 : A Ranking of the Most Influential Persons in History** الى أن يجعل النبى محمدا (ص) يأتي فى المقدمة وعلى رأس كل هؤلاء المائة الذين يضمون فيما بينهم أنبياء وأصحاب رسالات وعلماء ومفكرين وفلاسفة ، بمن فيهم المسيح ذاته ، وبوذا وكونفوشيوس . وعلى الرغم من ان المسيحية أوسع انتشارا من الاسلام فانه مما لا يقبل الشك أو الجدل حتى لدى الغربيين أنفسهم ان تأثير المسيحية لم يكن أبدا أعمق من تأثير محمد والاسلام ، وبخاصة فى أمور الحياة الدنيا . وربما كان ذلك راجعا الى ان المسيحية تفصل بين الدين والسياسة ، وتفرق بين ما لله وما لقيصر ، بينما يكاد الاسلام يرفض هذه التفرقة أو الثنائية . وربما كانت هذه النظرة العامة الشاملة الكلية هي السبب وراء عظمة الاسلام وارتباط المسلمين به بكل هذه القوة ، مما يساعده بغير شك على الصمود أمام كل ما يوجه اليه من تهم وحروب ... لقد ساعد الاسلام على تماسك وصلابة الابنية الاجتماعية والنظم التى تسود فى العالم الاسلامي ، وهذه بدورها كانت خير عامل يساعد على صمود الاسلام وتماسكه فى حربه أمام الهجوم الذى يشن عليه بوجه خاص من العالم المسيحى فى الغرب .

(٢)

والواقع أن ثمة كثيرا من مظاهر السلوك اليومى التى قد تمر على النظرة الخاطفة غير المتعمقة ولكن لها مع ذلك أهميتها من حيث الدلالة على قوة تماسك المسلمين والتفافهم حول الاسلام . فالمسجد مثلا فى كثير من البلاد الاسلامية لا يعتبر مجرد مكان عام للصلاة او حتى للدرس الدينى ، وانما هو أيضا الى جانب ذلك مكان للراحة والاسترخاء دون أن يكون فى ذلك تثريب على الناس ما داموا يحافظون على طهارته ونظافته ، أى ان المسجد يستخدم استخدامات اخرى لا تمت الى العبادة بصلة . وكثيرا ما يلجأ طلاب المدارس الى المسجد حيث يجدون فى الجو الهادىء الوقور ما يساعدهم على الاستذكار ، بل وقد يجتمع الاصدقاء معا فى أحد الاركان لتمضية بعض الوقت فى الحديث اليومي العادى . وفى بعض البلاد الاسلامية يترك الآباء أطفالهم الصغار فى المسجد حتى يتموا هم قضاء حوائجهم من السوق ثم يعودون لاصطحاب اطفالهم الى البيت وهكذا . ومما له دلالته هنا أيضا ان المساجد الكبرى الجامعة توجد فى وسط الاسواق العامة الرئيسية ، اى وسط الحياة اليومية الصاخبة ، ولا يستثنى من ذلك المسجدان الكبيران فى الاسلام : الحرم المكى والمسجد النبوى فى المدينة ، كما انه يصدق على الازهر الشريف فى القاهرة ، والمسجد الاموى فى دمشق ، والمسجد الكبير فى طهران ، وجامع الزيتونة فى تونس ، وهكذا .

ومن المظاهر التى تؤخذ دليلا على (حيوية) اى عقيدة أو دين ، والتصاقه بحياة الناس وارتباط الناس به ، وجود أسراب الحمام أو اليمام بالقرب من دور العبادة . وهذه ظاهرة نجدها فى فناء المسجد الحرام والمسجد النبوى مثلما نجدها فى المسجد الاموى ، وفى الازهر الشريف ، كما نجدها فى أماكن العبادة الكبرى فى الغرب (كاتدرائية القديس بطرس فى روما مثلا والقديس مرقص فى البندقية وغيرهما) والغريب فى الأمر أن الحمائم تعتبر فى كثير من أنحاء العالم ، وفى كثير من الثقافات المختلفة المتباينة ، وفى كثير من الاديان والعقائد ، دليلا على أن المكان مكان مقدس تمارس فيه شعائر العبادة بالفعل ، وان كان هذا لا يمنع بطبيعة الحال من وجود تفسيرات اخرى مادية ترد وجود الحمائم الى أن المصلين يقدمون لها الطعام . وأيا ما تكون هذه التفسيرات فان وجود الحمائم يعتبر دليلا على (حيوية) الدين ، وممارسة شعائره بنشاط ، وبالتالي دليلا على ارتباطه القوى بحياة الناس وارتباط الناس بدينهم وبدور عبادتهم .

الا أن هناك من الدلائل التي تشير الى حيوية الاسلام امورا اخرى أعظم واجل من هذا كله . ولعل اهم هذه الدلائل وابينات فريضة الحج التى هى فى الوقت ذاته عامل من اكبر العوامل فى وحدة المسلمين وتماسكهم والتقريب بينهم ، بصرف النظر عن كل ما يقوم بينهم من تفاوت وتباين فى الجنسية والسلالة والثقافة واللغة ولون البشرة ، والطبقة والمستوى الاجتماعى والاقتصادى والثقافى . وليس ثمة شك فى أن الحج هو أكبر تجمع بشرى يضم اناسا ينتمون الى عدد كبير من الدول والجنسيات . ففي الاعوام الاخيرة كان عدد الحجاج فى كل عام يصل الى حوالى المليون ونصف المليون حاج أو اكثر ، ينتمون الى سبعين دولة . وصحيح ان الجمعية العامة لهيئة الأمم يحضرها ممثلون لعدد اكبر من الدول ولكن عدد الحاضرين انفسهم لا يزيد عن بضع مئات . وصحيح ايضا أن الهندوس يتجمعون بأعداد اكبر لممارسة شعائرهم الدينية التى يلقون ألناءها بانفسهم فى مياه نهر الجانج (نهر جومنا) ولكنهم رغم كل هذا العدد الضخم الهائل ينتمون الى جنسية واحدة ، نظرا لأنهم جميعا من الهنود . أما الحج فهو التجمع البشرى الوحيد الذى يجمع بين تعدد الجنسيات وتنوعها مع ضخامة

العــدد . ورغم كل هــذا التباين والتفــاوت والاختلاف فان ملابس الاحرام توجد بينهــم جميعــا وتزيل ما بينهم من فــوارق ، بحيث يصبح الشعور الوحيد الذى يســيطر عليهم جميعا هو الاحساس بأنهم اخوة وأخوات فى الاسلام . وهو أمر مهم للغاية ، وينجم هــذا الشعور من الايمان الدينى العميق مع (الفرحة) والابتهاج النابعة كلها من الاحســاس بالقرب من الله ، ذلك القرب الذى يعبر عنه فى التلبية (لبيك اللهم لبيــك) . والكتاب الاجــانب انفسهم الذين تعرضوا لدراســة الحج يرون فيه دليلا واضحا على أن الاسلام ليس مجرد عقيدة حيوية او دين حى ، وانما هــو شيء اكبر من هذا بكثير ... انه ــ حسب تعبير جانسن ــ « قوة دافعة عارمة تمزج الناس معا فى شعور عميق بالوحدة والاخاء » . ومــع ذلك ، ورغم جلال الحج ، فانه لا يغفل الجانب الدنيوى أو العملي من حياة الناس ، وهــو جــانب يتمثل فى ممارســة التجــارة وعقد الصفقات والاتفاقيات بين رجال الاعمــال من مختلف أنحاء العالم الاسلامي .

وتعدد هذه الجنســيات التى تحضر الحج دليل واضح من ناحية أخرى على مدى انتشار الاسلام وقدرته على جذب الناس اليه كدين وثقافة . بل الاكثر من هذا فان انتماء بعض هذه الجنسيات الى الاسلام كان له تأثير قوى وواضح وفعال فى غير العالم الاسلامي ذاته . واكبر مثل على ذلك هو أن انتشار الاسلام فى افريقيا الســوداء وتمســك الافريقيين بــه وتحمسهم له كان من العوامل المؤثرة فى ظهور حركة جماعة المسلمين الســود فى أمريكا فى السنوات الاخيرة » . « فالاسلام الافريقى » لم يفتح فقط الباب لدخــول الاســلام الى الامريكيين السود ، بل انه ساعد أيضــا على تصحيح كثير من الاخطاء والمبالغات التى كان يقع فيها أنصار حركة المسلمين السود الاصلية التى لم يكن يربطهــا بالاســلام الحقيقى الا القليل، ولم تكن تفهم منه سوى النزر اليسير .

والمهم من هذا كله هــو أن هــذه الدلائل والبراهين تشير كلها الى مدى قرب الاسلام من الحياة الواقعيــة التى يحياها المســلمون والمؤمنون به ، كما أنها دليل قاطع على كليته وعالميته ، وعلى مدى نموه وانتشاره . وهذه كلها أمور تثير لدى الكتاب الاجانب السؤال الهام : لماذا كان الاسلام ــ دون غيره من الاديان السماوية بل والاديان الكبرى الأخرى ــ ينفرد بتلك القــدرة على توكيد الذات ، بل وفرض نفسه على الثقافات الاخرى التى يحتك بها ؟

هنــاك اسباب كثيرة ، لذلك حاول جانسن ودانييل وغيرهما تلخيصها فى مجال مقارناتهم بين المسيحية والاســلام . ولعل أول ســبب يوجه اليه هؤلاء الكتاب الانظار هــو ما يسميه جانسن « شباب الاسلام » أى حداثته بالنسبة لغيره من الاديان الســماوية والاديان الكبرى الأخرى . ذلك أنه لم يمض على ظهور الاسلام حتى الآن ســوى أربعــة عشر قرنا بينما تكاد المسيحية تكمل العشرين قرنا من حياتهــا ، كما ان البوذية ظهرت منذ حوالى ستة وعشرين قرنا . والذى يهدف اليــه هؤلاء الكتاب من ذلك هو أن الاسلام سوف يفقد قوته الدافعة بمرور الزمن تماما مثلما حدث للدينين الآخرين، ولا ينسى جانسن بالذات أن يذكرنا فى هــذا المجال بأنه فى القرن الرابع عشر الميلادى كانت المسيحية تتمتع بقوة تماثل قوة الاســلام فى الوقت الحالى (القرن الرابع عشر الهجرى) وبلغت هذه القوة ذروتها فى العــالم الاوربى الذى يعتبر المعقل الحديث للمسيحية . الا انه يعترف فى الوقت ذاتــه بأنه من الطبيعى ان يشــعر المسلمون بكثــير من الفخر والاعتزاز بدينهم ، لانه اســتطاع ، رغم هــذه الحداثة النسبية ، أن يحقق كثيرا من الانتصارات وان يبلغ كل هذا الانتشار الواسع ، وذلك فضلا عن انه هو آخر الاديان السماوية ، وبذلك فهو يعتبر فى نظر المسلمين (أفضل) هذه الاديان واكثرها نضجا وكمالا . كما أن محمدا صلى الله عليه وسلم هو خاتم النبيين وهو بالتالى ايضا (أفضلهم) جميعا ، وان لم يقل المسلمون

ذلك صراحة لأن الاسلام يحض على احترام الانبياء . بل الاكثر من هذا فان القرآن الكريم هو كلام الله الذى لم يخضع للتحريف او التبديل (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) مثلما حدث للتعاليم المسيحية . وعلى الرغم من كل ما يقال ضد اغلاق (باب الاجتهاد) فى القرن العاشر فان ذلك ساعد بشكل او بآخر على حفظ الشريعة على نقائها الاول كما يرى الكثيرون . فاغلاق باب الاجتهاد لا يعنى اذن الجمود بقدر ما يعنى الأصالة والنقاء والصحة والقرب من الاصل ، وكلها امور تعطى الاسلام قوة وقدرة على البقاء والصمود .

والغريب فى الأمر ــ كما يرى جانسس ــ هو أن الاسلام ظل دينا قويا ويحتفظ بكثير من الحيوية الدافعة نتيجة لعدد من العوامل المضادة التى كانت خليقة بالقضاء عليه ، ولكنها بدلا من ذلك زادت من تماسك المسلمين وساعدت على بقاء الاسلام ذاته وازدهاره . فالخلافات والانقسامات التى تعرض لها الاسلام والتى ادت الى انقسام المسلمين الى السنة والشيعة اضعفت بغير شك من قوة المسلمين وقللت من منعتهم ، بحيث امكن للصليبيين فى الحرب الصليبية الاولى من غزو فلسطين واحتلال بيت المقدس . الا ان هذه الصدمة العنيفة أفلحت فى ايقاظ المسلمين وعملت على تماسكهم بحيث استعادوا بيت المقدس على يدى صلاح الدين عام ١١٨٧ ، وادى هذا الانتصار من ناحية أخرى الى اشتداد قوة التيار السنى وتراجع المذهب الشيعى ، بحيث بات منحصرا فى مناطق معينة بالذات ومتفرقة فى العالم العربى والعالم الاسلامى ، ولم تعد الشيعة تؤلف اغلبية السكان الا فى ايران . كذلك ادى تقدم وازدهار المذهب السنى الى التمسك بالاسلام النقى التقليدى الأصيل ، وان كانت ظهرت جهود صادقة لاصلاح أمور الدين ، مثل محاولة الامام ابي حامد الغزالى (احياء علوم الدين) فى القرن الثانى عشر ايضا . وعلى أية حال فان ما يتميز به الاسلام كعامل موحد بين المسلمين كان هو القوة الأساسية فى القضاء على الفتن بين المسلمين حينما تقوم بينهم اية خلافات . وتاريخ الاسلام نفسه كفيل بأن يبين لنا أن مثل هذه الحروب كانت نادرة جدا بالقياس الى ما يحدث بين الدول المسيحية ، وهذه حقيقة تحسب لصالح الاسلام وتقف الى جانبه كقوة مادية وروحية ، وكعامل من عوامل التماسك والتضامن بين اتباعه .

ثم هناك اخيرا طبيعة الاسلام البسيطة السهلة السمحة . فأركان الاسلام قليلة العدد (خمسة أركان) ومحددة ، كما أن الاسلام **دين عملى** يهتم بأمور الحياة الواقعية قدر اهتمامه بالجوانب الروحية ، ويعطى بذلك لأمور الدنيا من العناية ما يعطيه لشئون الآخرة . وليس ثمة أصدق مما قالته مارى كنجزلى فى هذا الصدد اثناء اشتغالها بالتبشير فى غرب افريقيا من ان « الاسلام يهيىء للرجل الافريقى العادى طريقا للاستقامة والفضيلة بأوضح واسهل مما تقدمه له المسيحية » . فهو لا يفرض على اتباعه كل تلك القيود الصعبة المتزمتة على الحياة الجنسية، وذلك على اعتبار انه يبيح لهم تعدد الزوجات عند الضرورة ، وهو الأمر الذى يتفق مع تقاليدهم ونظمهم المتوارثة ، كما انه لا يعد الناس بوعود كثيرة ولا يتطلب منهم بالمثل مطالب ضخمة كما هو الشأن فى المسيحية ، ولذا افلح فى الصمود والبقاء فى افريقيا رغم كل ما تعرض له من هجوم وتهجم وافتراءات . واذا كان أعداء الاسلام يصفونه بانه دين جامد يصعب عليه أن يعدل من تعاليمه بحيث تتماشى مع واقع الحياة فان هذا غير صحيح ، والا لما استطاع اثناء انتشاره ان يتكيف مع الثقافات العديدة المختلفة التى غزاها خارج العالم العربي . فلقد سمح بدخول كثير من التغايرات اليه نظرا لبساطته هو نفسه ، ولا يزال الاسلام حتى الآن يتقدم الى مناطق جديدة لها ثقافاتها المختلفة فيمتصها وتصبح جزءا من تراثه . وهذا واضح بالذات فى تقبل فنون العمارة المختلفة

وتطويعهـا فى بناء المسـاجد التى تتفـاوت أساليبها المعماريـة من مجتمع لمجتمع نتيجة لتأثرها بالظروف المحلية التى تسـود تلك المجتمعات ، وذلك فضلا عن تقبل الكثير من العادات والتقاليد وأساليب الحياة المحلية . ويرى الكثير من الكتاب الغربيين ان ذلك ، ان دل على شيء ، فانما يدل على مدى تسـامح الاسلام وسماحته .

وربما كان هذا التسامح راجعـا ليس فقط الى بساطة تعاليم الاسلام التى لا تتنافى مع مع كثير من التقاليد الاصـلية ، وانما ايضـا الى نفس عملية نشر الاسلام ودخوله الى بعض هذه البلاد . ففي أفريقيا السوداء مثلا لم يدخل الاسلام بحد السيف او حتى بالتبشير على ايدى العلماء والمشايخ بقدر ما دخل علـى أيدى التجار العاديين ورجال الطرق الصوفية وجماعات الاخوان ومن اليهم . ومما يؤسف له حقا ان الدور الذى لعبته الطرق الصوفية والدراويش والاخوان فى نشر الاسلام ، بـل وتعاليم هذه الجماعات وتنظيمها ، لم تلـق العناية الجديرة بها ، وان كانت هناك بعض الاعمال الجيدة التى ظهرت اخيرا حول هـذا الموضوع . ولكن الذى لا شك فيـه هـو أن الطرق الصوفية ساعدت على تقريب الاسلام الى قلوب الناس وبخاصة فى المستويات الدنيا ، فظهر الاسلام بذلك دينا نابضا بالحياة . ويجب الا ننسى فى الوقت ذاته أن هذه الجماعات كانت دائما تتقدم صفوف المجاهدين وتدخل فى معارك عسكرية وسياسية عنيفة ضد القوى الزاحفة من الغرب المسيحي ، وبذلك كانت دائما حصنا منيعا للحفاظ على الاسلام ... من هنا كانت جهود هؤلاء التجار ورجال الطرق الصوفية والاخوان فى نشر الاسلام والدفاع عنه تعتبر صفحة ناصعة ومجيدة فى تاريخ الاسلام وحربه ضد الوثنية والمسيحية والاديان الاخرى ، مثلما هى جهود مشرقة فى كفاح الاسلام من أجل البقاء والاستمرار والصمود ، كما كانت أداة فعالة فى ظهور ما يسميه بعض المفكرين والكتاب الغربيين « الاسلام الشعبى » الذى يحمـل رايته والدفاع عنه ونشر تعاليمه رجال عاديون يحبون الاسلام أكثر مما يعرفون عنه . وهذا سر من أسرار قوة الاسلام وعظمته رغم كل ما قد يقال عكس ذلك .

ويحاول بعض الكتاب الغربيين ان يردوا ذلك التقدم والانتشار الى عوامل وأسباب يعتبرونها في الوقت ذاته نواحي نقص وقصور فى الاسلام اذا قورن بالمسيحية ، على الرغم مما قد يبدو فى هذا القول من تناقض . فالاسلام بالضرورة ، كما يقولون ، هو دين المضطهدين والمعذبين والمستضعفين فى الارض ممن يرفض المجتمع الذى يعيشون فيه ان يتقبلهـم او يعترف بانتمائهم اليه فأصبحوا بذلك ـ وحسب تعبير هؤلاء الكتاب ـ بغير جذور ممتدة وضاربة فى باطن ذلك المجتمع . وهؤلاء المضطهـدون والمستضعفون كثيرون ، بل انهـم يزدادون باطراد واستمرار نتيجة للتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فى كثير من بلاد العالم ، ولا يجدون مهربا او موئلا لهم جميعا الا فى الاسلام الذى يمنحهم شخصية واضحـة ، ومجتمعا دينيا ينتمون اليه ، وثقافة ينخرطون فيها . ولقد ذهب البعض هنا الى حد القول بأن الاسلام هو بالضرورة ايضا دين المجتمعات المتخلفة او ما يعرف عموما باسم العالم الثالث الذى لم يصل بعد الى مرحلة التصنيـع او التحضر . ومع أن هذا فى حد ذاته قد يكون عاملا من العوامل الاساسية الهامة التي ساعدت الاسلام على الاحتفاظ بأصالته ونقائه وصفائه بحيث لم تتسرب اليه أدران المدنية الحديثـة السائدة فى المجتمعات الاوروبية ، والتي وجدت طريقها بالفعل الى المسيحية فأفسدت الكثير من أمرها ، الا أن هذا يؤخذ فى بعض الكتابات على أنه علامة عجز من الاسلام عن أن يغزو المجتمعات المتقدمة الراقية ويعيش فيهـا ويزدهر . فهو دين يناسب العقلية الساذجة البسيطة ، او الاكثر تخلفا ، بل انه فى رأى الكثيرين يساعد على التخلف والتأخر بما يحمل فى طياته من تعاليم تحض على التريث والصبر والتسليم والرضا بالواقع والايمان بالقـدر

والتوكل وما اليها ، وذلك على أمل أن يعوض الله المؤمنين الصابرين الراضين القانعين خيرا من هذا كله فى الاخرة . ويرى جانسن انه على الرغم من أن هذه الاقوال فيها شيء من الصحة ، الا ان بعض الحقائق زيفت وأسيء فهمها وتأويلها من جانب الكتاب الغربيين. فمع ان المجتمعات الاسلامية لا تزال مجتمعات تقليدية الى حد كبير فان دخول التصنيع والمدنية الحديثة الى بعضها لم يؤد حتى الان الى حدوث تغيرات جوهرية جذرية فى نظرة الغالبية العظمى من السكان الى الدين ، فصلا عن انه يؤدى الى القضاء عليه أو حتى الاستهانة به ، على الرغم من كل ما قد يبدو فى الظاهر وعلى السطح مخالفا لذلك . فالطبقات الوسطى الدنيا ، وهى بالضرورة نتائج لدخول الصناعة ونشاة المدن الكبرى فى هذه المجتمعات ، هى من أكثر الطبقات تمسكا بالاسلام ومحافظة عليه وعلى ممارسة شعائره واتباع تعاليمه ولكن فى غير تعصب ، كما انها هى التى تشجع فى الوقت ذاته حركات الاصلاح الدينى ، سواء فى مصر او ايران أو تركيا او باكستان أو اندونيسيا . ففى مصر مثلا نجد أن المنطقة الواسعة التى تضم مدينة القاهرة وضواحيها الصناعية والتى يسكنها بضعة ملايين من البشر والتى تعتبر بغير شك اكبر منطقة صناعية فى العالم الاسلامى واكثرها تحضرا وتعقدا وتقدما ، تضم مئات الالاف من العمال والمشتغلين بالصناعة ، وهؤلاء يعتبرون ، مع بقية السكان ، من أشد المسلمين تمسكا بدينهم ، حتى وان لم يكونوا يعرفون كثيرا من الحقائق والتفاصيل عن تعاليم ذلك الدين. ومن الملاحظ ان شوارع القاهرة فى جميع الاحياء بغير استثناء تمتلىء بصفوف المصلين يوم الجمعة نظرا لأن المساجد تعجز عن ان تستوعب كل تلك الاعداد الضخمة ، وتكاد الشوارع والطرق تغلق تماما نتيجة لذلك . وهذا أمر له دلالته الواضحة على قوة الاسلام فى المدينة الاسلامية وعدم تعارضه مع التقدم الصناعى والحضرى ، على عكس ما يذهب اليه هؤلاء الكتاب الغربيون . ومع ذلك فان اصوات التشكيك لا تلبث ان ترتفع كما هو الحال حين يقول جانسن مثلا : « اننا نسهم بهذا كله ، ولكن علينا مع ذلك ان ننتظر لنرى ما سيفعله التصنيع والتحضر وحياة المدن الحديثة بالمسلمين فى البلاد التى لا تزال تمر فى الآونة الحاضرة بهذه المرحلة ، مثل السعودية ومنطقة الخليج وايران ــ قبل ان تنشب الثورة التى أطاحت بالشاه » .

وليس من شك فى ان التقدم العلمى أفاد الاسلام من بعض الوجوه على الاقل . فالتقدم الذى طرأ على وسائل المواصلات والنقل يعتبر من أهم العوامل التى شجعت على ازدياد الاقبال على أداء فريضة الحج ، كما ان وسائل الاعلام والاتصال الجماهيرى ساعدت مساعدة فعالة على التعريف بالدين ونشر الوعي الدينى وتنزيه الدين عن كثير من الخرافات والشوائب التى كانت تتسرب الى (الدين الشعبى) . وقد يكون المثقفون أو (الصفوة) كما يحب علماء الاجتماع احيانا أن يسموهم ، أقل اقبالا على ممارسة شعائر دينهم (ولو أن هذه مسألة تحتاج الى دراسة حقلية أعمق) ، بل وقد يمارون ويجادلون فى الاسلام مثلما يمارى المثقفون المسيحيون فى الغرب ، ويجادلون فى المسيحية وفى دور الدين فى المجتمع . ولكن هذه ظاهرة عامة يتصدى لها المسلمون المخلصون بالرد والدحض والتفنيد ، وكثيرا ما تفيد هذه المناقشات فى الكشف عن كثير من جوانب الاسلام الخفية ، أو تعميق المعرفة به تماما، اى ان الامر ليس شرا كله ما دام يجد من يتصدى له بالنقاش والبحث والدراسة . ومهما يقل من أن الحياة الحديثة قد تصرف الناس عن الاسلام فالاغلب ان الاسلام بتعاليمه السهلة الواضحة البسيطة السمحة سوف يظل يجذب أعدادا كبيرة من الناس فى المستقبل على ما ذكرنا . بل الملاحظ هو ان اعدادا متزايدة من الناس فى المجتمعات الغربية التى وصلت الى مرحلة (ما بعد التصنيع) والذين ضاقوا بكل مظاهر تلك الحياة المادية التى

تسود (مجتمعات الوفرة) ، بدأوا ينجذبون نحو الاسلام وتعاليمه البسيطة وحياته السهلة . ويتحولون اليه بالتالي ويعتنقونه . ومع أن أعدادهم لا تزال قليلة حتى الان الا انها تزيد باطراد الامر الذى يسبب الكثير من القلق فى المجتمع الغربى .

كل هذا خليق بأن يكشف لنا عن خطأ ذلك الزعم الذى كان يذهب اليه هؤلاءالكتاب الغربيون ، والذى جاراهم فيه بعض المسلمين انفسهم — من ان الاسلام اصبح دينا « ستاتيكيا » لا يتقدم ولا يتطور ، وانه دخل مرحلة الجمود ، ان لم يكن التخلف والتدهور منذ القرن الثالث عشر الميلادى ، وان المجتمع الاسلامى اصبح مجتمعا « حضريا » وعاجزا عن أن يواجه تحديات العصر الحديث . ولقد تصدى لهذه المزاعم احد كبار المستشرقين البريطانيين ممن لهم دراية واسعة بالاسلام والشرق نتيجة لظروف خاصة به تتعلق بنشأته الاولى بالاسكندرية وبتربيته وتعليمه وثقافته العميقة ونظرته الواسعة المتفتحة ، ونعنى به **سير هاملتون جب** H. A. R. Gibb الذى يؤمن ايمانا عميقا بحيوية الاسلام رغم كل ما يبدو عليه من مظاهر التأخر . ولقد حاول جب أن يعدد لنا الادلة والشواهد والبينات « الخارجية » على هذه الحيوية خلال القرون الستة الاخيرة ، واعتبر من هذه العلامات والادلة تكوين الامبراطورية العثمانية فى الشرق الاوسط وامبراطورية المغول فى الهند ، واحياء المذهب الشيعى فى ايران ، وانتشار الاسلام فى كل من اندونيسيا وشبه جزيرة الملايو ، ونمو المجتمع الاسلامى فى الصين ؛ وطرد الاسبان والبرتغاليين من المغرب ، واتساع **الحزام الاسلامى** فى كل من شرق افريقيا وغربها Gibb ; Modern Trends in Islam, 1952, p. 2) وقد يتشكك البعض فى مدى دلالة هذه الاحداث على (حيوية الاسلام) ، ولكنهم رغم ذلك يعترفون ، حسب ما يقول جانسن ، بأنه « خلال هذه القرون الستة كان المسلم العادى فى مراكش او القاهرة او بكين يعيش حياته اليومية تبعا لمشاعره واحاسيسه عن الاسلام ، وبمقتضى تلك المشاعر والاحاسيس ، لانه كان يدرك فى أعماق قلبه ان عقيدته هى قوة حية . ولا تزال الغالبية العظمى من المسلمين حتى الان يدركون ذلك بشكل لا نجده فى الاديان الاخرى . وربما كانت اشكال ونظم الحكومة الاسلامية والمجتمع الاسلامي بل والمؤسسة الدينية فانها جامدة وحالية من الحياة اثناء تلك القرون الستة ، ولكن تحت هذا الجمود الظاهرى كان تيار الايمان يجرى باستمرار قويا مندفعا ولا يزال يجرى حتى الان ربما بدرجة أقل ولكن بقوة كافية . فالدين يكون قويا أو ضعيفا متهالكا ، هامدا أو حيا حسب ما يعتقد أتباعه وما يحسونه ويشعرون به » . (Jansen, pp. 47-8)

ولكن على الرغم من كل هذه الحيوية الدافعة التى يتمتع بها الاسلام فقد كان بامكانه ان يعيش فى سلام وامان ، ولكنه لم يحظ فى حقيقة الامر بتلك الراحة على الاطلاق ، ولم يترك وشأنه لكى يستريح وينزوى فى نطاق ضيق محدود . فمنذ السنوات الاولى من تاريخه واجه الاسلام كما ذكرنا كثيرا من التحديات الروحية والسياسية والثقافية من المسيحية بالذات ، ثم بلغ ذلك التحدى ذروته منذ بداية القرن السادس عشر ، وكان على الاسلام ان يناضل ويكافح ويحارب ويخوض المعارك ، وقد افلح فى أن يصمد لها وان يفيد منها كلها فى آخر الأمر .

(٣)

لقد كان أمرا محتوما اذن أن يدخل الاسلام فى ذلك الصراع الطويل والحرب المستمرة منذ البداية نتيجة للظروف والاوضاع التى أحاطت بظهوره ولازمت تطوره وانتشاره . فلقد ظهر الاسلام وانتشر اولا فى منطقة حساسة هى مفترق طرق بين ثلاث قارات ، ثم كان عليه بعد ذلك أن يقف موقف الصمود

امام الغزو والانتشار الاوربيين الى المناطق التى يسود فيها . ولكن الاسلام لم يكتف بالدفاع عن نفسه خلال ذلك كله . بل اخذ المبادرة فى التحدى والهجوم منذ اول الامر على العالم المسيحى . وبلغ ذلك التحدى ذروته فى غزو الاسلام لاوروبا ذاتها ، خاصة وان ذلك الغزو لم يتم من الطرف الاقرب الى موطن الاسلام، اى عبر مضيق البوسفور، وانما اختار المسلمون أن يكون غزوهم لاوربا المسيحية من الطرف الاكثر بعدا عن مضيق جبل طارق الى اسبانيا ، مما أثار فزع اوروبا من جيوش الاسلام التى كانت تهدد فرنسا ذاتها . ومع أن هذا المد الاسلامى فى أوروبا توقف عام ٧٣٢م بعد معركة بواتييه Poitiers فان الغرب المسيحى لم ينس ذلك ابدا للمسلمين فلقد غرس هذا التحدى والهجوم والتهديد نحو الاسلام والمسلمين انعكست كلها بعد ذلك فى حروب الاسترداد من ناحية ثم فى تلك الحروب التى شنتها دول الغرب على البلاد الاسلامية بعد أن استردت اوروبا قواها العسكرية ، وما تلا ذلك من احتلال واستعمار واساءة الى الاسلام والمسلمين بكل الوسائل الممكنة .

ولقد كان هذا الصدام بين الاسلام والمسيحية امرا محتوما ايضا نظرا لانهما دينان سماويان يقومان على أسس متشابهة وبخاصة فيما يتعلق بالتوحيد ورفض الوثنية . ولكن الاسلام ، وهو احدث الدينين . جاء لكى يتمم ويكمل الرسالة الكبرى التى بدأتها الاديان السماوية السابقة عليه ، كما أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان آخر الانبياء وخاتم المرسلين . وقد اتخذ هذا الصدام أشكالا مختلفة من الحرب السافرة أو المستترة، وظهرت هذه الحرب بشكل خاص فى جهود المسيحيين فى مجال التبشير وفى حملة التشكيك التى شنها عدد كبير جدا من العلماء والمفكرين ورجال الدين المسيحى على النبى والاسلام . وليس ثمة ما يدعو الى تفصيل الكلام هنا فى هذا الموضوع ، فقد سبق ان عرضنا له بما فيه الكفاية فى مقالنا عن « **الاستشراق والمستشرقون** » (**مجلة عالم الفكر** ، المجلد العاشر ، العدد الثانى عن **التجربة الاسلامية**) ولم تخف حدة هذا الهجوم وقسوة حملة التشكيك الا فى القرن التاسع عشر حين لم يعد العالم الاسلامى يشكل مصدر تهديد عسكرى مباشر للغرب والمسيحية ، وبدأ الغربيون يدرسون الاسلام بشىء من الموضوعية . ولكن هذا لا يعنى ابدا توقف الغرب المسيحى تماما عن حملات الهجوم والتشكيك والتشهير ، اذ لا تزال هناك احكام كثيرة غير صائبة تصدر عن بعض الكتاب والمؤلفين ، وتحمل بين ثناياها سوء الفهم أو سوء النية ، لدرجة اننا نجد رجلا مثل ليفونيان Levonian الذى يشغل الآن منصب عميد كلية اللاهوت فى بيروت The Near East School of Theology والذى يفترض فيه أن يكون على معرفة وثيقة بالاسلام والعالم الاسلامى الذى يعمل فيه منذ سنين ، يقول فى كتابه (دراسات فى العلاقة بين الاسلام والمسيحية **Studies in the Relationship between Islam and Christianity**, 1940

« ان المسيحية هى بالضرورة دين روحانى بينما الاسلام هو بالضرورة وفى جوهره دين غير روحانى » ، ويذهب الى حد وصف المسلمين عموما بالكسل والانانية والشهوانية وعدم الامانة . وهنا يتبين لنا ان أساليب الهجوم والتشويه والتشهير غير العادلة على الاسلام التى كانت قائمة فى القرون الوسطى لا تزال قائمة بشكل او بآخر فى الوقت الحالى مع اختلاف فى الدرجة فقط ، وان اتباع هذه الاساليب ليس قاصرا على أشخاص لا يكون ماهية الاسلام الحقة وانما يتبعها أيضا بعض العلماء والمفكرين الذين عاشوا فى ديار الاسلام لفترات طويلة . ولكن من الانصاف أيضا ان نقول أن المسيحيين الوطنيين فى البلاد الاسلامية اسهموا هم أيضا ــ ولو الى حد ــ فى هذه الحملة على الاسلام رغم كل ما قد يقال عكس ذلك .

كذلك من الانصاف ان نقول انه اثناء تلك الحرب كان المبشرون المسيحيون الذين يعملون جاهدين على نشر المسيحية بين الجماعات الوطنية فى « العالم المتخلف » وبخاصة بين القبائل البدائية على وعي كامل بضرورة الابتعاد ما أمكن عن محاولة تحويل المسلمين الى المسيحية او التبشير بينهم . وكان هذا واضحا لهم حتى فى القرن الثانى عشر الميلادى وان كانت هناك بغير شك بعض الاستثناءات على ما سنرى . وحتى فى هذه الحالات الاستثنائية كانت النتيجة لا تتناسب اطلاقا مع الجهد المبذول . والاغلب على اية حال ان حرب التبشير كانت توجه ضد الاسلام بشكل غير مباشر وذلك عن طريق نشر المسيحية بين الشعوب والقبائل الوثنية قبل ان يصل اليها الاسلام . ولقد أحرزت المسيحية كثيرا من النجاح فى ذلك وبخاصة فى افريقيا ، وبلغت الحرب الخفية ضد الاسلام عن طريق التبشير ذروتها بعد الحروب النابوليونية وخلال الفترة التى شاهدت التوسع الاستعمارى وتكوين الامبراطوريات . فقد ارتبط الفتح العسكرى بالتبشير المسيحى ، وكان هذا يمثل تحديا حقيقيا للاسلام لدرجة ان بعض المبشرين وجدوا فى انفسهم القدرة والجراة على محاولة تحويل المسلمين انفسهم الى المسيحية . وليس لدينا على اية حال معلومات كافية عن مدى ما حققوه من نجاح فى هذا المضمار . ولكن الملاحظ بوجه عام ان المسيحية لم تكن تحقق اى نجاح ملموس فى التبشير فى المناطق التى دخل اليها الاسلام بالفعل . ولقد كان المبشرون يلجأون اثناء تأدية واجباتهم الدينية فى مجال التبشير الى كثير من وسائل الاغراء والترغيب التى كانت تتخذ شكل المساعدات المادية (الغذاء والكساء والمسكن) والخدمات التعليمية والصحية لهؤلاء الوثنيين كوسيلة لتشجيعهم على اعتناق المسيحية . وهذه كلها امور يعرفها من عاش فى افريقيا او الشرق الاقصى أو درس قبائلها وشعوبها . وقد اشار الى ذلك كثير من علماء الانثربولوجيا بالذات . وهنا يذكر جانسن — ولو انه ليس من المشتغلين بالانثربولوجيا — ان بعض زعماء القبائل فى اندونيسيا مثلا كانوا يتلقون من الارساليات ما يعرف باسم disciple money لكى « يقوموا بتوريد المرشحين للتعميد » .

وكانت بعض الحكومات الاستعمارية فى القرن الماضى تلجأ فى محاربتها الاسلام والمسلمين الى اساليب واجراءات ملتوية مثلما كان يفعل الهولنديون فى اندونيسيا من الضغط على المسلمين هناك كى تصرفهم عن تأدية فريضة الحج ، ومحاولة تخفيض عدد الحجاج ما أمكن . فقد كان هؤلاء الحكام يعتقدون ان « فيروس الاسلام المناضل » او الاسلام المكافح المحارب ينتقل الى الاندونيسيين خلال موسم الحج عن طريق الاحتكاك بغيرهم من المسلمين . وفى سبيل ذلك فرضت الحكومة الاستعمارية فى اندونيسيا عام ١٨٢٥ على الحجاج رسوما للحصول على تصريح السفر للحج تبلغ ١١٠ فلورين فى الوقت الذى كانت كل تكاليف الحج ذاتها لا تزيد عن مائة فلورين فقط . وقد أوقف العمل بهذا القرار عام ١٨٥٢ ، ولكن لكى تفرض عام ١٨٥٩ قيودا اشد عنفا وقسوة ، اذ أصبح يتعين على من يريد اداء الفريضة أن يدفع خمسمائة فلورين ، وحين يعود من الحج كان يتحتم عليه أن يجتاز امتحانا فى المعلومات عن الحج والاسلام قبل أن (تمنحه) الحكومة لقب « حاج » كما أوعزت الى السلطات الهولندية فى جدة بعدم تقديم اية مساعدات للحجاج الاندونيسيين ولم يوقف العمل بنظام عقد الامتحان للحجاج الا عام ١٩٠٢ ، كما أوقف نظام دفع الرسوم المالية عام ١٩٠٥ بناء على نصيحة عالم الاسلاميات الهولندى كريستيان سنوك هورجرونى Christian Snouck Hurgaronjo ومع ذلك فقد أصدرت السلطات الهولندية هناك قانونا فى العام نفسه (١٩٠٥) يحتم على مدرسى الدين الاسلامى فى المدارس الحصول على ترخيص خاص بتدريس هذه المادة . ولكى تساعد هذه السلطات الارساليات

الهولندية فى جزر الهند الغربية على اداء رسالتها بدون منافسة من المسلمين ، فانها حرمت فى اواخر القرن الماضى على الموظفين الاندونيسيين المسلمين ان يعملوا فى المناطق التى كانت الوثنية والديانات التقليدية الوطنية لا تزال منتشرة بين ربوعها ، كما أصدرت الاوامر بعدم ممارسة « التعاليم بل والعادات الاسلامية » فى الحياة اليومية بشكل علنى صريح ، وذلك فضلا عما كانت تلك السلطات تخص به مدارس الارساليات المسيحية من منح ومعونات مالية من دون المدارس الاسلامية . بل انه فى العشرينات والثلاثينات من هذا القرن امتدت مقاومة السلطات الهولندية للاسلام الى مجال التعليم الاسلامى ذاته ، وهى ظاهرة سوف نجد ما يماثلها فى السودان الجنوبى . **ولكن مما له مغزاه هنا انه خلال مايزيد على ثلاثمائة وخمسين عاما** من الحرب ضد الاسلام فى أندونيسيا ، وهى الحرب التى لم تتوقف الا بنشوب الحرب العالمية الثانية وهجوم اليابانيين على جزر الهند الغربية فان المسيحية لم تفلح فى تحويل سوى بضعة آلاف من المسلمين اليها رغم كل اساليب الترغيب والترهيب ووسائل القهر والقسر والعنف والتهديد التى كانت تلجأ اليها الارساليات والسلطات الهولندية الاستعمارية على السواء . ومعظم الذين أمكن تحويلهم كانوا من سكان جزيرة جاوة بالذات التى لم يكن الاسلام على أية حال قد تعمق فيها خاصة وانها كانت قد تقلبت بين الوثنية والكونفوشية والبوذية قبل ان يدخل الاسلام اليها . ورغم ضآلة هذا العدد فان لاتوريت Latourette يذكر لنا فى كتابه الضخم الرائع العميق « **تاريخ انتشار المسيحية** » **A History of the Expansion of Christianity** ان هذا العدد كان يزيد بكثير جدا عمن امكن تحويلهم من الاسلام الى المسيحية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين فى جميع انحاء العالم ، وهو ما يبين لنا مدى قسوة ما تعرض له المسلمون فى تلك المنطقة من ناحية ، ومدى تمسك المسلمين بدينهم من ناحية أخرى ، ومدى قدرة الاسلام على الصمود وتأصله فى نفوس المسلمين من الناحية الثالثة .

وما قيل عن جهود الهولنديين فى جزر الهند الغربية يصدق على ما فعله المبشرون الفرنسيون فى شمال افريقيا حيث كانوا يعتبرون انفسهم مبشرين بالدين المسيحى وبالحضارة الفرنسية فى وقت واحد . ويكفى هنا أن نشير الى ما فعلته الارساليات فى الجزائر كمثال للحرب التى شنتها المسيحية على الاسلام فى بلاد الاسلام . ففى عام ١٨٦٧ عين الاسقف لافيجيرى أسقفا للجزائر لكى يصبح بعد عشرين عاما كبيرا لأساقفة افريقيا كلها . ولقد أعلن لافيجيرى منذ البداية أن مهمة ارساليته هى أن تصبح « الجزائر الباب المفتوح للدخول الى القارة الهمجية حيث يعيش مائتا مليون نسمة ... ولقد شاءت عناية الله وحكمته أن تمنح فرنسا الفرصة لكى تجعل الجزائر مهدا لامة مسيحية عظيمة ، وان اعتناق المسيحية هو السبيل الوحيد الذى يمكن للمسلمين به أن يتحولوا عن بربريتهم وهمجيتهم . وقد استطاع لافيجيرى ان يحول بعض المساجد الى كنائس ، وان يقنع الحكومة بتقديم معونات مالية ضخمة لرجال الدين المسيحى حتى يستطيعوا الاضطلاع بواجباتهم التبشيرية على خير وجه ، كما انه أسس « الآباء البيض » الذين عملوا فى التبشير بين « القبائل » . ولكن على الرغم من تلك الجهود والضغوط التى مارسها هو و « الآباء البيض » وبقية المبشرين الفرنسيين فان الحصيلة خلال ستين عاما من التبشير كانت تحويل أقل من سبعمائة مسلم من رجال « القبائل » عن عقيدتهم ، وأقل من مائة من بين رجال الصحراء الممتدة الى الجنوب ، بينما لم يفلحوا فى تحويل شخص واحد من بين العرب المسلمين الذين يعيشون قرب الساحل . والأهم من هذا كله هو ان معظم

الذين تم تعميدهم فى المسيحية كانوا من الايتام الذين ضمتهم الملاجىء التى اقامتها تلك الارساليات . وقد انتهى الأمر بأن أوقفت الحكومة الفرنسية دعمها المالى « الرسمى » للارساليات والمدارس الدينية فى أوائل هذا القرن .

وليس ثمة ما يدعو فى هذا المقال الى ان نتتبع كل انواع التحديات التى صدرت عن الارساليات المسيحية فى العالمين العربى والاسلامى ومحاولتها القضاء على الاسلام ، أو على الاقل الحد من انتشاره . وقد يكون جانسن عرض بشكل سريع لهذهالحرب فى كتابه ، كما عرض لردود الفعل الاسلامية ازاء هذه الحرب والاخفاق والفشل الذريعين اللذين منيت بهما هذه الجهود نتيجة لتمسك المسلمين بدينهم ، ولكن هناك كتابات اخرى اكثر عمقا وتفصيلا تعرضت لهذه الحرب ولنضال الاسلام وكفاحه ضد هذا الهجوم المسيحى . ويعتبر كتاب لاتوريت الضخم الذى سبقت الاشارة اليه أكثر هذه الكتب تفصيلا وعمقا ، وان لم يكن احدثها ، فقد ظهر عام ١٩٣٨ ولكنه لا يزال يعتبر الكتاب المرجع الرئيسىالى حد كبير فىهذا الموضوع. ولكن الكتب التى ظهرت وبخاصة فىالستينات بالذات تعطينا صورة أكثر معاصرة كما هو الحال فى كتاب دانييل عن « الاسلام واوروبا والامبراطورية N. A. Daniel, Islam, Europe and Empire, U.P. Edingburgh وكتاب ستيفن نيل Stephen Neill عن « **الاستعمار والارساليات المسيحية** » Colonialism and Christian Missions وكلا الكتابين ظهر عام ١٩٦٦ . ولكن من بين الجهود التى بذلتها اوروبا الاستعمارية تحت ستار التبشير المسيحى لمحاربة الاسلام وتوطيد اقدامها ربما كانت جهود الانجليز فى السودان الجنوبى وهى خليقة بأن تحظى بشىء من العناية هنا ، خاصة وان احد الكتاب السودانيين تعرض لها فى كثير من الدقة معتمدا على المصادر الرسمية . وقد اعتمد جانسن نفسه على هذا الكتاب ،ونعنى به كتاب M. O. Bashier, The Southern Sudan الذى صدر عام ١٩٦٨ وهو من أهم الكتب التى تعطينا وجهة النظر العربية الاسلامية فى الموضوع ، وتعرض فى دقة لمشكلة الهجوم الذى شنته المسيحية وارسالياتها التبشيرية على الاسلام ، وكيف ان جهود واعمال هذه الارساليات كانت جزءا من السياسة الاستعمارية للدول الغربية ، أو على الاقل كانت تستغل لخدمة هذه السياسة وتوطيد اقدام الاستعمار . فلقد افلحت الجهود المشتركة بين الحكومة البريطانية الاستعمارية وتلك الارساليات فى أن تجعل من السودان الجنوبى (بانتوستان) مسيحيا معاديا للاسلام. وترجع خطورة ذلك الى ان هذه المنطقة الشاسعة كانت خاضعة للرقابة والتحكم الشديدين من قبل السلطات البريطانية ، كما أنها هى المنطقة التى تتحكم فى منابع النيل الذى تتوقف على مياهه حياة شمال السودان الاسلامى ومصر الاسلامية . ولقد ترك أمر التعليم فىالسودان الجنوبى للارساليات الدينية وحدها ، وعملت الادارة على فصل السودان الجنوبى عن بقية الوطن . فأبعدت القوة السودانية المسلمة ليحل محلها جنود من الجنوب الوثنى أو من الذين تحولوا حديثا للمسيحية ، واعتبر السودان الجنوبى منذ عام ١٩٢٢ « منطقة مغلقة » لا يسمح بدخولها الا بتصريح خاص حتى ولو كان للتجارة . ولكن على الرغم من أن التدريس فى المدارس التبشيرية كان باللغة الانجليزية فلقد انتشرت اللغة العربية بشكل أو بآخر مما كان يثير حيرة الحكام الانجليز وحفيظتهم . ومع انه سمح للمدارس بعد ذلك أن تستخدم فىالتعليم اى لهجة من اللهجات المحلية الست السائدة فى جنوب السودان الى جانب الانجليزية فقد كان استخدام اللغة العربية فى التعليم محرما تماما لأن ذلك « سوف يفتح الباب لانتشار

الاسلام وتعريب الجنوب » . بل ذهبت الادارة الى أبعد من ذلك حين حرمت التزاوج بين أهل الشمال وأهل الجنوب ، ومنعت اطلاق الاسماء العربية على المواليد ، بل انها منعت أيضا بيع الملابس العربية كما منعت السودانيين الجنوبيين المسلمين من ممارسة شعائر دينهم علانية . وكانت كل هذه القيـود مطبقة فى الثلاثينات من هذا القرن الى أن قامت الحرب العالمية الثانية . بل الواقع بأن هذه السياسة لم تنبذ الا عام ١٩٤٩ أى بعد انتهاء الحرب بأربع سنوات، وقد استقبل رجال الارساليات المسيحية هذا التغير بكثير من الامتعـاض . وعلى أى حال فان هذه السياسة البريطانية خلفت آثارها وراءها حتى بعد الاستقلال اذ تمخض الوضع عن تلك الاشتباكات الداميـة بين الجنوب الوثنى ـ المسيحى والشـمال الاسلامى عام ١٩٦٧ واستمرت هذه الاشتباكات بشكل أو بآخر حتى عام ١٩٧٢ حين امكـن التغلب عليها والوصول الى المصالحة الوطنية.

والامثلة كثيرة ولكنها كلهـا تشترك فى نفس الملامح ونفس النمط السلوكى ونفس نوع الحرب التى تشنها المسيحية عن طـريق التبشير الذى ينطوى على التشكيك والتشهير الا انها كلها تشترك ايضا فى انهـا فشـلت فشـلا ذريعـا فى تحـويل المسـلمين عن عقيدتهم ودينهم رغم انها نجحت فى نشر المسيحية بين الوثنيين. بل ان لاتوريت يتشكك فى مدى اهمية وحجم هذا النجاح وبخاصة فى حالة الصراع بين المسيحية والاسلام فى العالم العربي بالذات سواء فى الشرق الاوسط أو شمال افريقيا ، وهى المنطقة التى تعتبر مهدا للدينين السماويين الكبيرين. ويلاحظ لاتوريت بوجـه عام انه بالنسبة للسـكان ككل فان المسيحيين اصبحوا اقل بكثير مما كانوا عليه فى القرنين الثانى والثالث ، وان الكثير مـن حالات التحول الى المسيحية تم على ايدى رجال الدين المسيحى الوطنيين فى الكنائس التى أقاموها هم أنفسهم ، ولم تتم على ايدى رجال التبشير الغربيين ، وان كانت هـذه القضية ايضـا لاتزال تحتاج الـى اثبات . والواقع انه اذا قارنا بين المكاسب والخسائر فان لاتوريت لايتردد فى أن يحكم للاسـلام بالكسب فى هذه الحرب وذلك النضال . فلقد افلح الاسلام خلال كل تاريخه فى أن يضم اليه ساحات شاسعة من الارض التى كانت تدين بالمسيحية وان يحتفظ فى العادة بما يكسبه . وربما كان الاستثناءان الوحيدان من ذلك هما اسبانيا وصقلية اللتان استردتهما المسيحية من الاسلام ومع ذلك فلقد ترك الاسلام فيهما بصماته الواضحة الدائمة . بيد أن لاتوريت يلاحظ فى الوقت ذاته انه بعد القرن السادس عشر تجمدت الحضارة الاسلامية وركدت فى الوقت الذى كانت الثقافة المسيحية تتطور وتتقدم باستمرار . والسؤال الـذى يسأله لاتوريت لنفسه بعد ذلك كله هو : هل كان الأمر يتطلب كل هذا المجهود وكل ذلك العناء اللذين تحملتهما المسيحية الغربية واثارت كل هذه الضغائن بين الاسلام والمسيحية،وبخاصة اذا أخذنا فى الاعتبار النتائج الهزيلـة التى تمخضت عنها هذه الحرب ، تلك النتائج التى تتمثل فى قلة عدد من امكن تحويلهم مـن الاسلام الى المسيحية ، والعجز عن وقف تيار امتداد الاسلام الى الشعوب الفقيرة فى العالم الثالث بعامة وافريقيا بخاصة ؟ صحيح ان الارساليات المسـيحية أدت كثيرا مـن الخدمات الانسانية فى مجال التعليم والصحة وما اليها ، وان كانت هذه جزءا من عملية التبشير وعاملا مساعدا على اعتناق الدين المسيحى ، ولكن النفور الشديد الذى أثارته حملات الكراهية والتشهير بالاسلام أصبح متأصلا فى نفوس المسلمين بحيث يشك لاتوريت ومن بعده جانسن فيما اذا كانت هذه المشاعر سوف تختفى على الاطـلاق . « فالهاويـة العاطفية » بين الدينين واسـعة جـدا ، ولا يمكن ملؤها أو عبورها واجتيازها ، وهـذا ثمن فادح جدا لتحويل بضعة آلاف قليلة جدا من الاسلام الى المسيحية .

(٤)

ولكن للمشكلة جانبا آخر يتمثل فى **السيطرة السياسية** لدول الغرب المسيحى على الدول الاسلامية ، وهو السيطرة التى جاءت نتيجة الغزو الاوروبي وحركات الاستعمار وتكوين الامبراطوريات اثناء القرن التاسع عشر ، وما ارتبط بهذا كله من وقوع البلاد الاسلامية تحت نير الاستعمار واحدة بعد الاخرى ، بحيث لم يكن هناك قبل الحرب العالمية الثانية سوى اربع دول اسلامية مستقلة استقلالا تاما وحقيقيا ، وهي تركيا وافغانستان والمملكة العربية السعودية واليمن ، بينما كانت مصر وايران مستقلتين اسميا فقط . وهذا الوضع يختلف اختلافا كليا عما هو عليه الحال الآن ، حيث توجد خمس وستون دولة اسلامية مستقلة واعضاء فى هيئة الامم . وليس من شك فى ان المسلمين فى القرن التاسع عشر كانوا يقارنون بين وضعهم حينذاك وهم يرون عالمهم الاسلامى ينساقط جزءا بعد آخر تحت سيطرة الغرب المسيحى ، بما كان يحدث فى القرن السابع وما بعده حين كان الاسلام يغزو العالم ويفتح طيلة الوقت وبدون توقف مناطق جديدة ينشر لواءه فوق ربوعها، وذلك باستثناء اسبانيا وصقلية اللتين فقدهما الاسلام على ماذكرنا . وعلى الرغم من ان البلاد الاسلامية كانت تتعرض من حين لآخر لبعض الهجمات الأوربية منذ القرن الخامس عشر فان العالم الاسلامي ظل يكبر وينمو الى ان جاء القرن التاسع لتحدث النكسة التي لم يكن هناك ماينبىء عن امكان وقوعها ، على الاقل بهذا الشكل والحجم . ومنذ بداية القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين ، اى خلال قرن ونصف من الزمن ، كان معظم العالم الاسلامي خاضعا لتلك السيطرة من جانب دول الغرب المسيحي مع استمرار المقاومة بغير شك من جانب المسلمين للتخلص من ذلك الاستعمار.

وقد تختلف الآراء حول اذا ما كان هذا التوسع الاستعمارى يمثل صراعا بين المسيحية والاسلام ، ولكن لا شك فى ان المسلمين فى تصديهم لهذه الغزوات كانوا يدافعون ليس فقط عن أوطانهم ولكن أيضا عن الاسلام ذاته ، وكانوا كثيرا ما يستشهدون بما فعله صلاح الدين حينما خلص فلسطين وبيت المقدس من ايدى الصليبيين . كذلك ليس من شك فى ان بعض الاوروبيين وقد يكونون قلة ــ كانوا ينظرون الى انفسهم على انهم «صليبيون جدد» حسب تعبير **جانسن** . وعلى اى حال فان قصة الجنرال الفرنسى جورو Gouraud الذى دخل دمشق عام ١٩٢٠ بعد معركة ميسلون هي قصة معروفة ومشهورة ، اذ كان من أول ما فعله هو أن وقف على قبر صلاح الدين وضربه بيده وهو يقول « صلاح الدين .. اسمعنى .. لقد عدنا » . وعلى الرغم من تقادم الزمن ، فليس من شك فى ان الحروب الصليبية تركت فى نفوس كلا الجانبين ، المسيحيين والمسلمين ، ندوبا وجروحا عميقة، اغلب الظن انها لن تزول أو تندمل تماما . رغم تقادم العهد فان بعض القادة الفاتحين الاوربيين كانوا متأثرين بالروح الصليبية كما هو الحال بالنسبة للجنرال ليوتى Lyautey والجنرال جالييني Gallieni الفرنسيين أو بالنسبة لغوردن وكتشنر البريطانيين فى السودان ولورانس ونيكلسون فى الهند . ومع ان هذه الحروب كانت لها اهداف اقتصادية وتجارية وسياسية فالمهم هنا هو ان معظم هذه الحروب كانت موجهة ضد العالم الاسلامي بصرف النظر عن اهدافها الحقيقية . وان المسلمين كانوا فى الاغلب هم الذين قاسوا منها أكثر من غيرهم . ومع ان الاسلام ــ كدين ــ لم يتأثر كثيرا بالتبشير او بالفتح والاستعمار ،

فالظاهر هو ان كل الحكومات الاستعمارية التى تمكنت من العالم الاسلامي كانت تجمع فيما بينها على شيء واحد وهو **عدم اعطاء المسلمين من التعليم الا النزر اليسير ، وحتى هذا النزر اليسير لم يكن هو التعليم الصحيح، فقد كان يهدف فى آخر الأمر الى ان يحدث نوعا من الانقسام فى «روح» المجتمع الاسلامى، والانفصام فى شخصية الانسان المسلم .**

وعلى الرغم من كل مايقال ضد نظم التعليم التقليدية ، وما يؤخذ عليها من جمود وتخلف، وعدم مسايرة لأحدث الاساليب التربوية التى كانت متبعة حينذاك فى الغرب ، فان تلك النظم كانت تزود الناس بخلفية ثقافية نابعة من صميم حياتهم ومجتمعاتهم ، وكان يمكن بذلك ان تتخذ أساسا لاقامة نظام تعليمى جديد يكون مرتبطا فى الوقت ذاته أن يقيم المجتمع الاسلامي وتقاليده وتراثه الاصيل . ولكن السلطات الاستعمارية فى الدول الاسلامية اهملت تلك النظم التعليمية الوطنية تماما ، او عملت عمدا على هدمها والقضاء عليها . ولما كانت اللغة العربية والتربية الاسلامية تعتبران فى نظر تلك السلطات مؤثرات خطيرة فانها عملت على تعطيلها بقدر الامكان ، ومن هنا جاءت النظم التعليمية الجديدة نظما غربية فى اساسها ، كما أصبحت اللغات الاوروبية هى أداة التعليم ومع ذلك فلم يكن الهدف هو خلق اجيال من الشباب المسلم المتعلم تعليما غربيا بحيث يتعمق فى دراسة وفهم الثقافة الغربية وروحها، لأن هذا كان يعتبر ايضا أمرا خطيرا ، وقد يثير المتاعب فيما بعد لهذه السلطات الاستعمارية الحاكمة ، وانما كان الهدف من ذلك التعليم هو تسخير هؤلاء (المتعلمين) لخدمة الادارة وتسيير امور الحكم ، ولذا لم يكن التعليم يقدم الا بالقدر الكافي لتدريب الاعداد اللازمة فقط من المتعلمين . كذلك أهملت الجامعات والمعاهد العليا التى كانت موجودة حينذاك فى بعض تلك الدول اهمالا شديدا ولم تبذل اية جهود اما لتطويرها او لايجاد بدائل أفضل منها ، ولذا اتجه كثير من شباب الدول الاسلامية الى جامعات الدول المستعمرة ذاتها ليتلقوا تعليمهم العالى وليصبحوا بعد ذلك (غرباء) تماما عن مجتمعاتهم وثقافاتهم الاصلية . ومن المفارقات المؤلمة ان تؤول امور الحكم وسياسة هذه الدول فيما بعد لهذا الفئة التى تلقت هذا النوع من التعليم والتى انفصلت بحكم اعدادها الموجه عن التراث الاسلامي والشرقي ، وأصبح عدد منهم يعبرون فى كل تصرفاتهم واحكامهم عن الاتجاهات والقيم الغربية .

ولكن كيف كانت استجابة المجتمع الاسلامي والمسلمين وردود أفعالهم ازاء كل هذه التحديات من الغرب المسيحي والتهجم على عقائدهم وانماط سلوكهم ونظم تعليمهم وأساليب حياتهم التقليدية ؟ لعل أول مايلاحظه الباحث هنا ـ كما يقول جانسن ـ هو ان معظم هذه الاستجابات التى كانت تصدر عن العالم الاسلامي ازاء تلك الضغوط ، وبخاصة قبل ان تنال معظم الاقطار الاسلامية استقلالها فى الفترة مابين ١٩٤٧ ــ ١٩٦٢ كانت بالضرورة استجابات سلبية ، اذ لم يكن أمامهم قبل التحرير مايستطيعون عمله سوى القليل، ولذا كان موقفهم فى الاغلب موقفا دفاعيا الى حد كبير ، بمعنى أنهم كانوا يكتفون بالدفاع عن الاسلام ضد الافتراءات الكثيرة التى كانت تطلق من حوله ، مثلما كانوا يعملون جاهدين فى الوقت ذاته على التخلص من الوجود الاجنبى وطرده من بلاد الاسلام ، وهذا الموقف لايمكن اعتباره فى افضل الاحوال الا على انه مجرد

هجوم مضاد فحسب . ولكن معظم الجهود التى كان المسلمون يبذلونها فى الدفاع عن الاسلام كانت موجهة ضد حركات التبشير التى كانت تتم فى كثير من الاحيان فى مدارس الارساليات ،وكذلك ضد ادعاءات المبشرين وكثير من المستشرقين ضد تعاليم الاسلام وشخصية النبى (ص) . وقد اتخذت هذه الجهود شكلا اكثر ايجابية بعد استقلال الشعوب الاسلامية ، وكان الرد على حركات التبشير فى معظم الاحيان سريعا وحاسما .
ولقد سبق أن ذكرت ان جهود المبشرين كانت تعتبر فى كثير من الاحيان مكملة لجهود رجال الادارة الاجنبية وتتم بالتنسيق معهم ، ولذا فانها كانت تؤدى دورا هاما فى توطيد اقدام الاستعمار ، ولذا فاننا نجد انه حين حصلت هذه الدول على استقلالها، ورحل المستعمرون الغربيون رحلت معهم كثير من الارساليات والبعثات التبشيرية ، نظرا لأنها فقدت جانبا جوهريا من مبررات وجودها . وهذا هو ماحدث بالفعل فى شمال افريقيا من ناحية وفى اندونيسيا من الناحية الأخرى . وحتى فى الحالات التى استمرت فيها البعثات التبشيرية تمارس نشاطها فان السلطات الوطنية اتخذت الاجراءات اللازمة الكفيلة بمنع ممارسة التبشير والدعوة الصريحة الى تغيير الدين فى المدارس ، او على الاقل حرمت التعرض بالنقد والتجريح للاديان الاخرى ، وان ابيح لتلك الجمعيات والبعثات ان تستمر فى ممارسة نشاطها الاجتماعي والانساني فى مجال تقدم الخدمات التعليمية والصحية وما اليها . ولقد تقبلت معظم الجمعيات المسيحية هذه القيود فى كثير من الشعور بالضيق والتذمر ، ولكن هذا التذمر بلغ حد التمرد العلنى فى السودان بالذات . وكان هذا على اية حال أمرا متوقعا ، وهذه الحالة تستحق ان تعالج بشيء من التفصيل لدلالتها .

والواقع أن الحكومة الوطنية فى السودان اتبعت فى بداية الأمر موقفا غير متعنت يتسم بالرغبة فى التراضي وعدم التضييق على مدارس الارساليات ، بل انها زادت من قيمة المعونات المالية لها كما زادت من فرص تعليم المسيحية للاطفال المسيحيين فى المدارس الحكومية ، ولكن السياسة العامة للحكومة كانت تهدف فى آخر الأمر الى التوصل الى نظام تعليمى موحد فى كل المدارس تكون اداة التعليم فيه هي اللغة العربية ، وهو الأمر الذى عارضته بشدة جميع الارساليات والجمعيات التبشيرية وبخاصة البعثات الكاثوليكية ، وكاد الأمر يصل الى حد الصدام بين الحكومة وتلك الارساليات . فلما استولى الجيش السودانى على السلطة عام ١٩٥٨ اسرع فى فرض اللغة العربية والتعليم الاسلامي على اعتبار انهما هما الوسيلتان الوحيدتان لتوحيد السودان كله فى وطن قومى واحد ، وتحقيق الوحدة الوطنية ، ولذا تم فتح عدد كبير من مراكز تعليم الاسلام فى الجنوب بالذات . وحين ازدادت معارضة الارساليات لذلك الاتجاه واتخذت تلك المعارضة شكلا عنيفا ينذر بالخطر تم طردها جميعا من البلاد عام ١٩٦٢، ولم يسمح لاى جمعية مسيحية بعد ذلك بالعودة ومزاولة النشاط مرة اخرى فى جنوب السودان الا فى عام ١٩٦٩ بعد ان تم الوفاق الوطني بين الجنوب والشمال ، واشترطت الحكومة على تلك البعثات الا تقوم بأى نشاط تبشيرى ، وان تكون مدارسها خاضعة للاشراف الحكومي وجزءا من نظام التعليم الرسمي فى الدولة .

الا أن عددا من الكتاب ومنهم **جانسن** ودانييل يرون انه الى جانب هذه الاجراءات التى اتخذتها الحكومات الوطنية الاسلامية بعد ان نالت استقلالها فان الاوضاع والظروف

العامة فى الغرب المسيحي ذاته ، وتغير نظرة الناس انفسهم هناك الى المسيحية ، والعلاقة بين الأديان ، والدور الذى تلعبه فى المجتمع ، تم خمود شعلة التحمس للتبشير فى الخارج ، كانت كلها عوامل اضافية اسهمت فى حل مشكلة الارساليات والبعثات والجمعيات الدينية المسيحية الموجهة من الغرب فى العالم الاسلامي. فلقد ادت موجة الالحاد وتحرير الفكر الغربى من المسيحية واشتداد الصراع بين المسيحية والايديولوجيات الاخرى ، وهي الموجة التى كانت تعبر عن نفسها فى الجملة التى كانت تتردد على كثير من الالسنة من أن « الله مات » الى ان اصبح الغربيون وبخاصة المثقفون منهم يرون المسيحية فى حجمها الحقيقي ــ ان امكن هذا القول ــ بالنسبة الى الأديان بل والفلسفات الاخرى ، وبذلك خفت حدة الهجوم والضغط على الاسلام لقلة عدد المبشرين عما كانوا عليه من جهة ، وفقدان معظم من يعمل منهم فى حقل التبشير بين الجماعات الوثنية للروح التبشيرية القديمة من جهة ثانية ، ثم محاولة المستشرقين الجدد التمسك باكبر قدر من الموضوعية فى دراساتهم وكتاباتهم ، وتنزه غالبيتهم عن اصدار الاحكام التقويمية والاساءة الى الاسلام والمسيحية وبخاصة الى النبى (ص) من جهة ثالثة. ولذا فان الاقوال التى كان يصدرها امثال ليفونيان (عام ١٩٤٠) التى سبقت الاشارة اليها ، والتى كانت تتردد بين الغربيين على انها امور طبيعية ومسلم بها اصبحت منذ الخمسينات تلقى كثيرا من النقد والاستهجان . وحين شاهدت الصحفية البريطانية الشهيرة بنيلوبى مورتيمر Penelope Mortimer صلاة الجماعة فى المملكة العربية السعودية فكتبت فى مجلة New Statesman, vol. 97, no. 2505 تصف هذه الصلاة وتبدى اعجابها بالروح التى تسود المصلين ، ولكن لسانها يزل فتقول ان الناس كانوا يؤدون الصلاة « وكأن الله قد حضر » تصدى لها بالنقد العنيف جانسن فى كتابه Militant Islam وهو يصفها بالغباء والحماقة اللتين تشبهان غباء وحماقة المبشرين والصليبيين ، وأن مثل هذه الاقوال التى تصدر عن عدم الشعور الكافي بالمسئولية خليقة بأن تجعل المسلمين المناضلين المكافحين المحاربين من أجل دينهم يعتقدون أن الغرب المسيحى لايزال فى حاجة الى اتخاذ مزيد من الاجراءات العنيفة ضده لرده الى شيء من « حسن الفهم او على الاقل الى شيء من الأدب » . (صفحة ٢١١)

وواضح أن هذه نفحة جديدة لم نكن نجدها فى الكتابات الغربية التى تحاول الدفاع عن الاسلام والمسلمين ، أو على الاقل ابراز وجهة نظرهم بطريقة موضوعية . بقدر الامكان . بل ان بعض هؤلاء الكتاب يعجبون لقلة ما كتبه المسلمون انفسهم عن الاسلام ويلاحظون أن معظم الكتابات التى كتبت باللغات الاجنبية ــ على الاقل يغلب عليها طابع التبرير والضعف بل والاستخذاء ، ولا يستثنى من ذلك كتاب مثل « روح الاسلام The Spirit of Islam » الذى كتبه السيد أمير على ، والذى يعتبره الكثيرون فى الغرب ، بل ومن بين المسلمين انفسهم ، من أفضل الكتابات التي تبرز وجهة نظر الاسلام فى كثير من الامور . ولقد يشفع لهذا الكتاب وصاحبه فى اتخاذهما هذا الموقف الدفاعي التبريرى ــ على ما يقول جانسن ــ ان الكتاب صدر لاول مرة فى عام ١٨٩٣ فى الفترة التي كانت حركات التبشير المسيحي والهجوم على الاسلام على أشدها .

الى جانب ذلك فان معظم الكتاب الغربيين الذين درسوا المجتمع الاسلامي ويحاولون ان يقفوا موقف الانصاف والفهم من الاسلام يشعرون ان المسلمين لم يعثروا حتى الآن على اجابة كاملة لذلك التحدى الشامل ، الذى يتعرضون له من الحضارة الحديثة ولم يحددوا موقفهم بوضوح من حركات التحديث او (العصرنة) وذلك على الرغم من كثرة الحديث حول هذا الموضوع ، وعلى الرغم من الشعور العام الذى يسود العالم الاسلامي بضرورة الوصول الى صيغة يمكن بها تقبل التقدم الحضارى الغربي دون التفريط فى اساسيات الدين الاسلامي .

وعلى الرغم من كثرة ما قيل وما يقال عن هذا الموضوع واهميته بالنسبة للعالم الاسلامي المعاصر ، فلم يبذل الكثير من الجهد من أجل الوصول الى هذه الصيغة وتحقيقها . والغريب – كما يلاحظ جانس – ان الذين يتكلمون فى هذا الموضوع يستشهدون بجهود ثلاثة من كبار المفكرين الاسلاميين الذين حاولوا – اكثر من غيرهم – تحديد معالم المشكلة ، واتخذوا الخطوات الاولى للسير فى الطريق الصحيح ، وهؤلاء الثلاثة هم جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ورشيد رضا . وكثرة الحديث عن هؤلاء الثلاثة فيه اعتراف صريح بأنهم كانوا كبارا حقا فى تفكيرهم – حسب تعبيره – وهو امر يجب ابرازه وتوكيده طيلة الوقت ، ولكنه يعنى فى الوقت ذاته ان من جاءوا بعدهم عجزوا عن أن يضيفوا جديدا الى ما قالوه وما فعلوه. فلقد كان لهؤلاء الثلاثة مواقف ايجابية لرؤية المتغيرات العالمية المعاصرة فى ضوء الاسلام ، والعمل بذلك على الخروج بالعالم الاسلامى من حالة التخلف والجمود التى يعيش فيها ، واقتباس مظاهر الحضارة الحديثة بعد تطويعها لمتطلبات المجتمع الاسلامى ، او على الاصح التوفيق بين تعاليم الاسلام والاوضاع الراهنة بما لا يتعارض مع جوهر الاسلام . والجهود التى قام بها هؤلاء الثلاثة فى اواخر القرن الماضي كفيلة بان تبين لنا الدور الذى يمكن ان يقوم به الاسلام فى دفع المجتمع نحو التقدم . فالقد لعب الاسلام منذ اواخر القرن التاسع عشر دورا بارزا فى المجال السياسى ، تمثل فى تحدى السلطة والقوى الاستعمارية ، حقق كثيرا من النجاح مما يكشف عن القوة الكامنة فيه ، وانه يصلح منطلقا لتوكيد شخصية المجتمع الاسلامى وتعزيز وجوده وصموده امام التحديات الوافدة من المغرب . والواقع ان كثيرا من المعارك بين العالم الاسلامى والدول الاستعمارية انما تمت تحت راية الاسلام ، وان كثيرا من حركات التحرير كانت تصطبغ بصبغة دينية واضحة ، وكان ذلك من اهم الاسباب التى ادت الى نجاحها ، او على الاقل استمرار الصراع وعدم التسليم لهذه القوى الاستعمارية . والاسئلة كثيرة ، ولكن يكفى ان نذكر هنا دور المهدية فى السودان والسنوسية فى ليبيا ، بصرف النظر عن اختلاف الاحكام والاراء التى تصدر حولها وحول قادتها . ومما له دلالته هنا ما يذكره تاريخ كمبردج عن الاسلام **Cambridge History of Islam** فى هذا الصدد : من ان « الحقيقة الواضحة هى **ان اطول المعارك واشدها عنفا وضراوة ضد القوى الاوربية كانت تلك التى قام بها المسلمون. ولم تستطع كل المحاولات التى قامت بها اوروبا للتقرب منهم ان تغريهم بتغيير موقفهم »** .

كذلك مما له دلالته هنا قول جانسن « لقد كان الصراع ضد الغرب – كقاعدة – هو صراع الاسلام بالاسلام من اجل الاسلام . لقد كان الاسلام مستعدا لدفع الثمن والمشاركة فى

حركات الشعوب ، وقد أعطاه ذلك نفسه دماء جديدة خلال المائة والخمسين عاما الماضية ، وقد اكتسب هذه الدماء الجديدة من كفاحه لطرد اوروبا من اسيا وافريقيا وردها الى ديارها . ولقد انتهى هذا الصراع من الناحية السياسية ، ولكن الدماء لا تزال تجرى حارة فى عروق الاسلام » (Jansen, P. 103)

بيد ان هذا لا يعنى ان عصر التحديات التى يتعين على الاسلام ان يواجهها ويحارب ضدها قد انقضى . فالتحديات الصادرة من الغرب لا تزال قائمة ، وان لم يكن لها الصبغة الدينية القديمة ، وزاد عليها تحديات اخرى تنبعث من داخل المجتمع الاسلامى ذاته ، وتتمثل فى سلسلة من الاحداث الخطيرة التى تمزق ذلك المجتمع الان . ولعل اهم هذه الاحداث كانت هزيمة الجيوش العربية امام اسرائيل عام ١٩٦٧ ، فقد بينت ليس فقط ضعف الجيوش العربية ، وانما ضعف المجتمع العربى ككل ، وهو فى اساسه مجتمع اسلامى ، ثم الفتن والحروب الداخلية فى باكستان عام ١٩٧٢ ، وما ادت اليه من انقسام ، واعتبر ذلك دليلا على عدم قدرة الاسلام فى بعض الاحيان على التغلب على النزعات الاقليمية الانفصالية . ثم جاءت سلسلة الصراعات والصدامات بين الجزائر والمغرب وموريتانيا ، وبين تونس وليبيا ، وبين مصر وليبيا ، ثم التوتر بين ايران والعراق وما الى ذلك . وكان الشعور السائد، والذى يزداد يوما بعد يوم ، انه ليس ثمة سبيل للتغلب على هذه الصعوبات سوى الرجوع الى الاسلام والتمسك به وبتعاليمه للصمود امام هذه التحديات . وارتفعت روح النضال فى العالم الاسلامى ، وهى روح لها طابع دينى فى الكثير من الاحيان . وبصرف النظر عما يقال عن قيام دول او نظم معينة وراء التنظيمات الاسلامية التى تدعو الى النضال والكفاح الاسلاميين ، فالمهم هو ان هذه الروح موجودة بالفعل وفعالة فى تسيير الاحداث وتوجيهها ، كما انها مؤثرة فى مختلف المجالات ، وقد فرضت نفسها على العالم اجمع ، ولا تزال تتزايد وتتسارع حركتها ويتسع نشاطها .

ولكن اذا كان الاسلام قد نجح خلال مائة وخمسين عاما من الصراع فى ان يتغلب على الضغوط الدينية والسياسية والعسكرية التى كان الغرب يستخدمها ضده ، فلا يزال الغرب يشكل مصدر خطر على الاسلام يتمثل هذه المرة فيما يعرف باسم « ثقافة الشباب » وهى ثقافة تتمثل فى ابسط واخطر مظاهرها فى نوع الموسيقى الصاخبة التى بدأها « البيتلز » او ما يترجمون خطأ (بالخنافس) والتى تملأ الآن كل اذاعات العالم بما فى ذلك العالم الاسلامى ، ونوع الملابس التى لا تفرق بين الجنسين وهى « الجينز » . وخطورة هذين العاملين الثقافيين تأتى من ان تأثيرهما اعمق بكثير مما نظن ، ويحدث تدريجيا وبطريقة غير محسوسة . وليست الموسيقى الغربية الصاخبة التى وجدت طريقها الى كل البيوت هى مجرد انغام جميلة، وانما هى موسيقى تخفى وراءها فلسفة معينة تدور حول تحدى الشباب للاسرة والمجتمع وتمردهم عليهما ، وقد كانت الاسرة والمجتمع دائما يتمتعان بقوة تأثير هائلة على حياة الفرد فى المجتمع الاسلامى ، وسوف يؤدى التمرد عليهما الى حدوث تغيرات جذرية عميقة فى بناء القيم السائدة فى هذا المجتمع . وتأتى خطورة (الجينز) من انها تلغى ، ليس فقط الفوارق بين الجنسين ، بل وايضا كل الفوارق والمزايا والاختلافات الفردية ، اى انها تلغى شخصية الفرد تماما فى نهاية الامر . وكثير من الفتيات (المحجبات) فى البلاد الاسلامية يرتدين الحجاب الذى جاهدت امهاتهن طويلا

وطرحه جانبا ـ كما يقـول جانسن ـ ليس بدافع التدين وانما هو بدافع الرغبة الشعورية او اللاشعورية للمحافظة على الذات والكيان والشخصية . ويرى جانسن ايضا ان مثـل هذه الاخطار اشد تهديدا وفتكا بالمجتمـع الاسلامى من التحديات الضخمة السافرة التى تأخذ شكل زيادة الاتجـاه نحـو (التحضر) والتصنيع والتقدم التكنولوجى ومجتمع الوفرة والاستهلاك ، وهى كلها انماط من الحيـاة والسلوك ترتبط بالمجتمع الغربى ، ولكن يمكن للمجتمع الاسلامى ان يوفق بينها وبين متطلباته هو . اما هذا الغزو الثقافى البطىء الفعال فانه هو الذى يجب ان ينتبه اليـه المسلمون فى كفاحهم ونضالهم وحربهم الجديدة للحفـاظ على قيمهم الاصيلة .

وكل هذا خليق بان يبين لنا ان الطريـق امام الاسـلام المناضـل والمسلمين المكافحين المحاربين مـن اجـل دينهم وقيمهم ونظمهم الاسلامية لا يزال طويلا وصعبا ومليئا بالتحديات والاخطـار . ولكن هـؤلاء المسلمين المكافحين المناضلين المحاربين ـ او معظمهم على الاقل ـ يتمتعون بارادة صلبة ـ حسب تعبير جانسن نفسه ـ وبقلب مفتوح وذهن متوقد ومتطلع . وعلى الرغم من اختلاف اساليبهم ومناهجهم فى الحياة فانهم جميعا يبحثون بشكل او باخر عن الصيغة التى بدا البحث عنها فى القـرن الماضي الثلاثة الكبار ـ الافغانى ومحمد عبده ورشيد رضا ـ وهى كيف يمكن التوفيق بين تعاليم الاسلام ومتطلبات العصر وتحدياته ؟!

* * *

اهم المراجع :

اعتمدنا في اعداد هذه الدراسة في المحل الاول على كتاب : ـ

G. H. Jansen, **Militant Islam**, Pan Books, London, 1979

مع الاستعانة بعدد من المراجع الاخرى واهمها:

Moroe Berger, **Islam in Egypt Today**, London 1972

N. A. Daniel, **Islam and the West,** Edingburgh University Press 1962

L. Levonian, **Studies in the Relationship between Islam and Christianity,** Allen & Unwin, London 1940

Maxime Rodinson, **Islam and Capitalism** Penguin, London 1974

W. S. Trimingham, **The Influence of Islam Upon Africa,** Longman, London 1962

★ ★ ★

اسهام علماء الاسلام في الرياضيات

عبد الله طحطاح

ان كتابة تاريخ الرياضيات العربية اصبح من مستلزمات العصر ، بعد ان قوبل بعنف شديد من طرف اعداء الاسلام الذين لا يرون في علماء الاسلام الا حراسا ونقلة لعلم الاغريق . ولئن اعترفوا لهم بتجديدات حقا فهم يعتبرون كتابة تاريخ الرياضيات العربية غير ضرورية .

ان تقدير القيمة الحقيقية لهذا التراث امر يكتنفه كثير من الصعوبات . فجل ماكتبه علماء الاسلام لا يزال بكرا ، دفين المكتبات والمتاحف في بطون المخطوطات لم تتناول منه أيدي المحققين الا نزرا يسيرا. فكيف بالاحرى التقليل من شأن هذا التراث والاستخفاف بـه ؟

وقد اغفل العرب تقدير دور اجدادهم الهام الذى قاموا به في تطوير العلوم ابان العهود الوسطى ، حيث كانوا حملة شعلة النور التي اضاءت العالم مدى سبعة قرون . ووجد هذا التراث في غير ابنائه قوما فتحوا له صدرا رحبا ، فانشأوا له هيئات خاصة ، ورصدت لها ميزانيات ضخمة ، فبدأ البحث والتنقيب عن الاصول التي حفظ فيها هذا التراث . فكانت الجهود عظيمة والنتائج سارة ، وبوازع البحث من أجل الحقيقة اندفع في هذا التيار افراد كللت جهودهم بالنجاح . ونذكر على سبيل المثال **جورج سارتون** G. Sarton الذى خص العرب في مؤلفاته بقسم كبير ، ونحا نحوه

مؤرخ الحضارات **ول ديورانت** W. Durant ووضع الايطالي **الدو مييلي** Aldo Mieli مجلدا ضخما عن العلم العربى فى العصور الوسطي ، وخص السوفياتي يوسكوفيتش Youschkevitche فى كتابة « تاريخ الرياضيات فى القرون الوسطي » فصلا طويلا للرياضيات العربية .

وقبل الدخول فى صلب الموضوع أرى من الضرورى أن أثير قضية لم يكن لي فضل السبق اليها ، وهي ما مدى ملائمة التعبير « **الرياضيات العربية** » ؟ يرى الاستاذ يوسكوفيتش ان هذه التسمية لا تسلم من اعتراض ويضيف بأنه ليس هناك اية تسمية يمكن أنتعبر تعبيرا دقيقا وشاملا علىالابحاث الرياضية التي نشأت فى اقطار متباعدة ، ينتمي حملة العلم فيها الى اجناس واديان متعددة وشديدة الاختلاف . فعلى حدتعبير هذا الباحث فان التسمية « الرياضيات العربية » و « الرياضيات فى بلاد الاسلام » لا تفيانبالغرضالمنشود. فالابتكاراتالرياضية فى بلاد الاسلام كانت ثمار جهود علماءينتمون الى اجناس مختلفة ليس من بينهم عرب اقحاح الا القليل . كما ان عددا غير قليل من رواد العلم لم يكونوا مسلمين بل كانوا من النصارى واليهود والصابئة ، ذلك لان العرب فى البلدان التي دانت لسلطان الاسلام تفرغوا الى احتلال مهام القيادة العسكرية والمناصب الادارية بينما حرضوا ذوىالعقول الكبيرة فى هذه البلدان لخدمة العلم .

ولتفادى الوقوع فى مثل هذه المزالق الاصطلاحية ، تحتم على الباحثين اخذ كلمة « عرب » و « اسلام » بمفهومها الواسع النطاق ، فلاتعني الرياضيات العربية بقدر ما تعني انها رياضيات استعملت اللغة العربية أداة للتعبير ، وفى هذا الاتجاه سار الكثيرون ممن يهتمون بالعلم العربى . ومن اللازم ونحن بهذا الصدد ان نقرر حقيقة واحدةذلك انه فى الفترة القصيرة التي اعقبت الفتح الاسلامي انصهرت القوميات على مختلف انواعها واندمجت الاجناس على اختلافها وجرى الدم العربي فى عروقها وبات من المتعذر التمييز بين عرب قح وعجماصيل وتحت لواء الاسحلام اندحرت الاقليميات والحدود فتوقدت الاذهان ونشأ جو لصالح البحث العلمى بفضل مبادىء الاسلامالسامية فكانت الجهود عظيمة والاضافات جليلة .

نشاة الرياضيات فى بلادالاسلام ومصادرها :

كان العالم قبيل الفتح الاسلامي يعيش فى عزلة فكرية وفى فترة ركود ذهني بالغة . وكانت للاقطار التي دانت لسلطان الاسلام فيما بعد كفارس والعراق وسوريا ومصر وشمالي افريقيا والاندلس موادا رياضية على درجة من الرقى متقاربة ، فلما الف الاسلام بين هذه الاقطار حدث اناطلع قوم على تراث القوم الاخر ، وكانت نتيجة هذا الاصطدام الفكرى ان توقدت الاذهان ، وشحذتالعقول فنشأجو لصالح العلم بصفةعامة وللرياضيات بصفة خاصة . وكانت للعلاقات الودية والتجارية التي اقامها العرب مع الشعوب المجاورة او النائية صداها فى تقدمالرياضيات بصفة خاصة فى ذلك العهد ، فقد اتصلالعرب تجاريا مع الهند والصين وبيزنطة وروسيا ودول ذات سيادة في حوض البحر الابيض المتوسط .

وبذلك اطلع العرب على كنوز الحضارات الاخرى بالاضافة الى ما وجدوه فى الاقطار التى أخضعوها ، فمزجوا بين هذه وتلك ، وكانت بغداد مركزا صهر هذه الحضارات وقد عرفت مدرستها الرياضية نشاطامتوقدا ففي ظرف قرن ونصف قرن غدت مؤلفات اقليدس الهامة ، ومؤلفات **ارخميدس** وابولونيس Apollonius وهيرون Heron ويطليموس Ptolemee وديوفانتس Diophante وغيرها ذات شعوبية واسعة فى الاوساط العلمية العربية،

وكانت ترجمة هذه المؤلفات الى اللسان العربى تتم اما راسا عن اصولها الاغريقية او عن طريق السريانية ، ومن الثابت أيضا أن العرب نقلوا مباشرة عن السنسكريتية ، واول كتاب نقل عن السنسكريتية الى العربية كتاب « السند هند » لبراهماكوبتا Brahmagupta فى زمن المنصور .

ودون أن نذهب بعيدا فان اهتمام العرب بالرياضيات كان وليد ما تقتضيه شريعة الاسلام من عمليات حسابية فى الميراث والزكاة وتعيين القبلة ولذا كان الجانب العلمى اهم سمات الرياضيات العربية فنجد أن مدرسة بغداد الرياضية تولى فى البداية عناية خاصة للحساب التجارى ، وقياس الاشكال الهندسية ، وحساب التقريب وحساب المثلثات والجبر الحسابى .

ويمكن ان نجعل نشأة الرياضيات العربية فى مراحل ، بدأت بنقل تراث الحضارات القديمة ثم استيعابه والتعمق فى دراسته ، ثم تلت هذه المراحل مرحلة الخلق والابداع، فبلغ العرب مستوى عاليا وفاقوا رياضيى الهند والصين واليونان ففى الوقت الذى كان يحاول فيه الهنود والصينيون وضع قاعدة حسابية خاصة ، ذهب العرب الى أبعد من ذلك ، فصاغوا النظريات وتمكنوا من وضع نظرية هندسية جد متطورة لمعادلات الدرجة الثالثة . واستبدلوا نظرية النسب لاقليدس وادوكس Eudoxe بنظرية اخرى تفي بمتطلبات العلم الجديد وتطبيقاته . وبهذا يمكن ان نقول بان منجزاتهم فى هذا المضمار تميزت بطابع الاصالة والتجديد .

أما المصادر الرئيسية للرياضيات العربية فيمكن حصرها فى الاصول الاتية :

١ ـ تراث الحضارات القديمة ومنها البابلية والمصرية ، وقد انتقلت الى العرب بطرق غير مباشرة .

٢ ـ تراث الحضارة الهندية وعنها اخذ العرب نظام الترقيم .

٣ ـ تراث الحضارة اليونانية ، وعليه اعتمد العرب فى تطوير الجانب الهندسي لرياضياتهم ، اما الجانب العددى فأخذوه عن البابليين لان هؤلاء كانوا عدديين بالدرجة الاولى .

وكان نتيجة لصهر هذه الحضارات اثر حاسم فى نشأة الرياضيات العربية وتطويرها فى العهود الوسطى وبالتالي ساهمت هذه الاخيرة فى بناء صرح الرياضيات الحديثة فى القرون التي تلت .

جهود علماء الاسلام فى الرياضيات :

١ ـ الترقيم :

بعد ان اطلع العرب على الانظمة المختلفة للترقيم عند الشعوب التي اخضعوها والتي كانت تربط بينهم وبينها أواصر الصداقة ، استحسنوا النظام الهندى ، وكان عند هؤلاء ـ كما لا يخفى ـ اشكال متعددة أخذ العرب اجودها بعد أن هذبوها . وتفرع عن هذه السلسلة التي عرفت بالارقام البراهمية سلسلتان عرفت احداهما فى العالم الاسلامى بالارقام الهندية وهي التي تستعملها أكثر الاقطار العربية الاسلامية ، وعرفت الثانية بالارقام الغبارية او ارقام « فاس » وقد انتشر استعمالها فى بلاد المغرب والاندلس وتعرف الآن عند الاوروبيين بالارقام العربية . اما متى بدأ انتشار الارقام الهندية فى العالم الاسلامي فلا يعرف بوجه التحديد ، بالرغم من أن بعض المصادر تشير بأن هذه الارقام بدأت تتسرب الى العالم الاسلامي فى زمن المنصور (١٥٤ ـ ٧٧٠) عندما حضر الى بلاط هذا الخليفة الفلكي الهندي « كانكا » kankah الذى احضر معه كتاب « سند هانتا » وهي رسائل هندية فى علم الفلك يرجع تاريخها الى عام ٤٢٥ ق.م. ومن هذا الكتاب اطلع العرب على حساب

الهنود ، واهم ما فى هذه الارقام الصفر لأنه ساعد على وضع الارقام فى سلسلة مضاعفات العشرة والواحد والعشرات والمئات الخ .. فى حالة عدم وجود أحد هذه المضاعفات . وكلمة صفر العربية هي ترجمة اللفظة السنسكريتية Sumya وتعني الفراغ . واول تمثيل للصفر عند العرب على صورة نقطة ظهر على قرطاس يرجع تاريخه الى عام ٨٧٣ م .

وفى احد شروح **القلصاوى** على تلخيص **ابن البناء** بشأن الارقام الغبارية نجد ما يلي : « هذه الاحرف التسعة المسماة باحرف الغبار هي التي كثر استعمالها ببلادنا الاندلسية وببلاد المغرب وافريقية واصلها على ما قيل ان اهل الهند كان يأخذ احدهم غبارا لطيفا ويبسطة على لوح من خشب او غيره ما كان مستويا ويضع ما أراده من ضرب او قسمة او غير ذلك ، فاذا فرغ من تلك المسألة ضمه فى وعائه الى ان يحتاج الى ذلك ، وقد نظم بعضهم هذه الاحرف فقال :

الف وياء ثم حج وبعده
عو وبعد العو عين ترسم
هاء وبعد الهاء شكل ظاهر
يبدو كخطاف اذا هو يرقم
صفران ثامنهما والف بينهما
والواو تاسعها بذلك يختم

ويكون شكل الحاء غير صريح وهذه صورة التسعة احرف ، وليكن الواحد اعلى وتحته الاثنان هكذا :

6	١
7	2
8	3
9	عر
	٤

ويرى بعض الباحثين ان هذه الارقام مأخوذة من حروف الابجدية العربية .

٢ ــ حساب الستين :

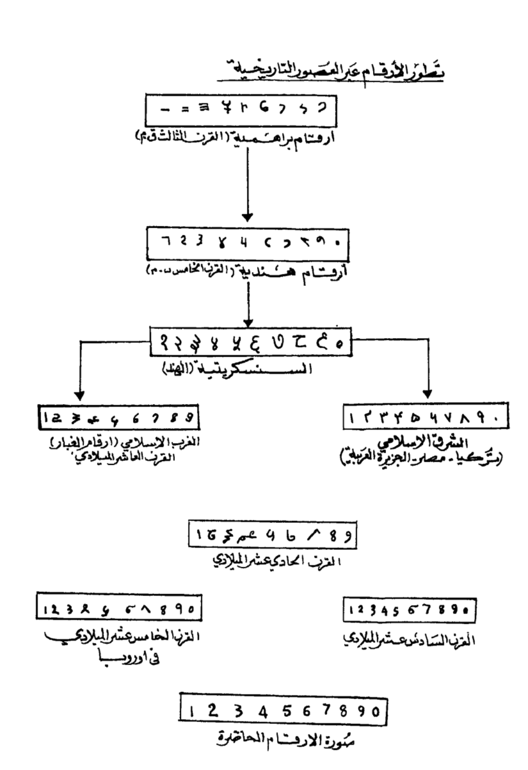
من ابرز الانظمة الحسابية التي وجدت فى الدولة الاسلامية نظامان هما حساب الستين وحساب اليد . ويمثل حساب الستين ما بقي فى الشرق الاوسط من رواسب الفكرين البابلى والاغريقى فى الحساب . ويسميه العرب ايضا طريق المنجمين او حساب الزيج . لأن استعماله كان قاصرا على المنجمين . ومن الراجح ان العرب لم يرثوا هذا النظام متكاملا ، بل ورثوا الدرج وكسورها الستينية ثم اكملوه بفكرة المرفوعات والثاني وما يليها والدليل على ذلك أن اليونان الذين يعزى اليهم الفضل في نشر هذا السلم اخذوه عن البابليين متكاملا ثم هم حولوه الى سلمين واحد ستيني للكسور والثاني عشرى للدرج . ومن الادلة ايضا ان فكرة المرفوعات لا نجدها الا فى بعض المخطوطات العربية .

٣ ــ حساب اليد

سمي بحساب اليد لأن الحاسب كان يضع اصابع يديه فى أوضاع مختلفة لغرض التمييز بين الاعداد المراد الاشارة اليها الى ان دمره الحساب الهندي فى أواخر القرون الوسطى او ربما اندمج فيه . ويسميه الاقليدسي ايضا حسا بالروم والعرب . وفى هذا النظام الحسابى نجد قواعد تعطى طرقا مختصرة للضرب والقسمة تقيد فى حالات خاصة ومن هذه القواعد

$$a \cdot b = \left(\frac{a+b}{2}\right)^2 - \left(\frac{a-b}{2}\right)^2$$

وكان الحاسب بشىء من التقدير والتخمين يعرف الجذر التربيعي للمربع الكامل .


تطور الأرقام عبر العصور التاريخية
ارقام براهمية (القرن الثالث ق.م)
ارقام هندية (القرن الخامس ب.م)
السنسكريتية (الهند)
الغرب الاسلامي (ارقام الغبار)
القرن العاشر الميلادي
١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ٠
المشرق الاسلامي
(تركيا - مصر - الجزيرة العربية)
القرن الحادي عشر الميلادي
القرن الخامس عشر الميلادي
في اوروبا
1 2 3 4 5 6 7 8 9 0
القرن السادس عشر الميلادي
1 2 3 4 5 6 7 8 9 0
صورة الارقام الحاضرة

ويعتبر كتاب « المنازل السبع » لابي الوفاء النوزجاني (٩٤٠ ــ ٩٩٨ م) اقــدم كتــاب وصل الينا فى حساب اليد . ولعل أول اضافة اليه فى العهد الاسلامي قبل تصحيح ما فيه من اخطاء كانت النظام العشرى الذى يعتمد على الاسماء التسعة العربية للكســور . كما أن العمليات الحسابية فى هذا النظام اعتراها تطور سببه انتشار الحساب الهندى .

٤ ــ الحساب الهندى :

يعد محمد بن موسى الخوارزمي (٧٨٠ ــ ٨٥٠ م) أول من كتب فى هذا الفن . الا ان كتابه هذا مفقود فى اصله العربي . وقد وصل الينا فى ترجمة لاتينية رديئة (منتصف القرن الثانى عشر) ومن حسن الحظ انه تم العثور على كتابين آخرين فى نفس الوضوع مكتوبين باللاتينية اعتمدا كثيرا على كتاب الخوارزمي وهما Liber Algorismi de practica arismetrice حرره يحيى الاشبيلي "Jeam de Seville" (كتاب الخوارزمي حول الحســاب العملي) والثاني بعنوان :

Liber Ysagogarum Alchorismi in artem astronomicam a magistro A compositus

« مدخل الخوارزمي الى فن الفلك للمعلم A » والمقصود بالمعلم A على الارجح هو « ادلارد الباثي » Adelard de Balh او « روبرت من اهل تشستر » Robert de chester . واقدم كتاب فى الحساب الهندى وصل الينا فى اصله العربي هو كتاب « الفصــول فى الحســاب الهنــدى » لابي الحسن احمد بن ابراهيــم الاقليدســي (القــرن العاشر) الذى كتبه فى دمشق سنة ٣٤١ هـ = ٩٥٢/٩٥٣ م ، ومنه تتضح أهم سمات هذا النظام :

- طريقة كاملة ناضجة للدلالة على الاعداد كلها بارقام تسعة ومعها الصفر كما مر معنا .
- خطوات مرسومة محدودة لاجراء العمليات الحســابية التي يجريها الناس فى حساب اليد بطرق عقلية غير كاملة التحديد .
- طريقة لاستخراج الجذر التكعيبي بينه .

ومع هذا جاء الحساب الهندي يحمل علامة نقص بارزة ، ذلك انه بني علىاستعمال التخت وكانت طرقه لذلك لا تلائم الكتابة على الورق بالحبر لما فيها من محو ونقل . ولكن بفضل الحســاب المسلمين اصبح من الممكن الاستغناء عن التخت واجراء العمليات الحســـابية على الورق . ومن أوائل هــؤلاء الذين تصــدوا لتعديل هذا الحساب ابو الحسن الاقليدسي ومن هذه المحاولات نشأ علم الحســاب الذى نعرفه اليوم .

٥ ــ الكسور :

تناول ابو الوفاء البزجاني نظرية الكسور فى تأليفه « كتاب فيما يحتاج اليه الكتاب من علم الحســاب » باسهاب وهو ينص بأن نسبة عددين هى قياس أحدهما بالنسبة للاخر . ويميز ثلاثة انماط من نسب الاعداد : نسبة عدد صغير الى عدد كبير ، ونسبة عدد كبير الى عدد صغير ، ثم نسبة عددين متساويين ، ويميز كذلك ثلاثة أنواع من الكسور :

١ ــ الكسور الرئيسية (يسميها القلصاوى الكسور المفردة) وهي الكسور ذات البســط يساوى الوحدة وهي من $\frac{1}{2}$ الى $\frac{1}{10}$

٢ ــ الكسور المركبة وهي على صورة

$\frac{m}{n}$ حيث ، $m < n \nless 10$

٣ ــ الكسور الوحدوية ، وهي حاصــل ضرب الكسور الرئيسية على صورة :

$\frac{\Lambda}{m}, \frac{\Lambda}{n} \cdots\cdots \frac{1}{p}$

ويطلق ابو الوفاء على الكسور الرئيسية وكذلك على الكسور الحاصلة عن

جمع او ضرب الكسور الرئيسية اسم « الكسور الناطقة » ويخص الكسور الاخرى بلفظ « الكسور الصماء » ويعطي ابو الوفاء ايضا طرقا متعددة لتحليل الكسور المركبة الى كسور رئيسية . ونجد فى حساب القلصاوى وابن البناء انماطا اخرى من الكسور وهي :

١ ـ الكسر المنتسب : ومثاله خمسة اتساع واربعة اسباع التسع وثلث سبع التسع وثلاثة ارباع ثلث سبع التسع .

الاصطلاح الحديث	البيان	الاصطلاح العربي
$\frac{475}{756} = \frac{3+4[1+3(4+7\cdot5)]}{4\cdot3\cdot7\cdot9}$	$\cfrac{\cfrac{\cfrac{\frac{3}{4}+1}{3}+4}{7}+5}{9}$	$\frac{3\,1\,4\,5}{4\,3\,7\,9}$

٢ ـ الكسر المختلف ومثاله سبعة اتساع وثلثين واربعة اخماس الثلث

$$\frac{231}{155} = \frac{9.7.2+5.3.7}{5.9.3} \qquad \frac{\frac{4}{5}+2}{3}+\frac{7}{9} \qquad \frac{4\,2}{5\,3}\,\frac{7}{9}$$

٣ ـ الكسر المبعض ، ومثال ذلك

$$\frac{24}{105} = \frac{6}{7} \text{ من } \frac{4}{5} \text{ من } \frac{1}{3}$$

وهو يقابل فى الاصطلاح الحديث « كسر الكسر » وهو ما يعبر عنه بالاصطلاح العربي بالمقدار :

$$\frac{6\,|\,4\,|\,1}{7\,|\,5\,|\,3}$$

وفى مجال الكسور العشرية نجد ان أول من بحث فيها من علماء الاسلام هـو ابو الحسن احمد بن ابراهيم الاقليدسي (القرن العاشر) واقترح لها شرطة تفصل الجزء الصحيح عن الجزء الكسرى . ويدعي جمشيد بن مسعود الكاشى ان أول من اشتغل بالكسور العشرية التي يسميها بالكسور الاعشارية وهو يعالجها باسهاب فى الفصل الثالث من كتابه « مفتاح الحساب » ويولي اهتماما كبيرا لتحويل الكسور الستينية الى كسور عشرية وعكسها ، ولتسهيل هذا التحويل وضع جداول يمكن بواسطتها التعبير عن الكسور الستينية بارقام عشرية من نوع

$$a_k \cdot 10^n \quad \text{لاجل} \quad -10 \leq n \leq 10 \quad \text{و} \quad a_k = 1, \dots, 9$$

ونلاحظ ان الكاشـي يسـتعمل نفس التقريب الذى نستعمله اليوم عندما يتعذر التعبير عن عدد ستيني بكسر عشرى نهائي . كما نلاحظ كذلك ان عالمنا يستعمل طرقا مختلفة لتمييز الجزء العشرى عن الجزء الصحيح . وما بين عصر الاقليدسي وعصر الكاشي لا نجد حاسبا عربيا شارف فكرة الكسور العشريةسوى ابيمنصور عبد القاهر بن طاهر البغدادى (القرن الحادى عشر) ، فهو يسـتعمل السـلم السـتيني والاربعيني وفى حالة واحدة يسـتعمل سلما عشريا للكسور .

٦ ــ الجذور ونظرية ذى الحدين :

ادخل علماء الاسلام تحسينات على طـرق استخراج الجذور وجد ان ابو الحسن علي بن احمد النسوى أول من بين طريقة ايجاد الجذر التكعيبي كما وضع ابو الوفاء كتابا شرح فيه كيفية استخراج الجذور التكعيبية والرباعية والسـباعية ومثلـه فعل البـيروني . الا ان مؤلفاتهم ضاعت . ويصف عمر الخيام فى تأليفه

« مشكلة الحساب » الطريقة العامة لايجاد جذر اى عدد صحيح . ويقدم الكاشي فى كتابه « مفتاح الحساب » عرضا مفصلا للطريقة العامة لاستخراج جذور الاعداد الصحيحة ، ويعطي قيمة تقريبية للمقدار :

$\sqrt[n]{a^n + r}$ حيث $r < (a+1)^n - a^n$ كمايأتى

$$\sqrt[n]{a^n + r} \simeq a + \frac{r}{(a+1)^n - a^n}$$

وفى حالة $n = 2$:

$$\sqrt{a^2 + 1} \simeq a + \frac{r}{2a+1} \quad (1)$$

وقبل ان يضع الكاشي الصيغة العامة لايجاد جذر اى عدد صحيح مع الشرط السابق ، كان علماء الاسلام يعرفون استعمال الصيغ الخاصة المتفرعة عن القانون العام.. فالنسوى مثلا استعمل الصيغ الآتية :

$$\sqrt{a^2 + r} \simeq a + \frac{r}{2a+1} \qquad \sqrt[3]{a^3 + r} \simeq a + \frac{r}{3a^2 + 3a + 1}$$

وفى القرن الثاني عشر نجد ان ابو زكريا محمد ابن عبد الله الحصار وهو من علماء الاندلس يدقق التقريب ويعطي الصيغة الآتية فى حالة الجذر التربيعي :

$$\sqrt{a^2 + r} \simeq a + \frac{r}{2a} - \frac{1}{2} \cdot \frac{\left(\frac{r}{2a}\right)^3}{\left(a + \frac{r}{2a}\right)} \quad (1)$$

---

(١) التقريب الذى استعمله الافريق في هذه الحالة هـو $\sqrt{a^2 + r} \simeq a + \frac{r}{2a}$

(٢) ينسب سايتشت بريث Sandhez Perez للقلصاوى الصيغة :

$$\sqrt{a^2 + r} \simeq a + \frac{r}{2a} + \frac{1}{2} \cdot \frac{\left(\frac{r}{2a}\right)^2}{\left(a + \frac{r}{2a}\right)}$$

ولا يقف الكاشي في حدود ايجاد جـذور الاعداد الناطقة بل صاغ قانونا لحساب جذر عدد أصم بدقة متناهية ، والقانون في حـالة عدد صحيح هو :

$$\sqrt[m]{N} = \frac{\sqrt[m]{10^{2k} N}}{10^{k}}$$

وفي حالة الكسر ، اذا كان جذر المقام عددا صما يستعمل القانون التالي :

$$\sqrt[m]{\frac{M}{N}} = \frac{\sqrt[m]{N^{m-1} \cdot M}}{N}$$

فمثلا لحساب الجـذر التربيعي للعدد $7\frac{1}{6}$ يتبع احدى الطرق التالية :

$$\sqrt{4+3\frac{1}{6}} \simeq 2\frac{19}{30}$$

والخطأ في هذه القيمة هو .904

$$\sqrt{\frac{43}{6}} = \frac{\sqrt{258}}{6} = \frac{\sqrt{256+2}}{6} \simeq 2\frac{67}{99}$$

والخطأ في هذه القيمة هو 4 0/00 اذا يمكن ان نحصـل على نتيجة ادق اذا استغنينا عن الكمية تحت علامة الجذر بكسر واحد .

ومن الجدير بالذكر ان الكاشي حسـب بدقة متناهية قيم المقادير الآتيـة الى الرقم الخامس : $\sqrt{2}$ ، $\sqrt{6}$ ، $\frac{1}{\sqrt{3}}$ واعطى كذلك

القيم التقريبية للمقدارين التاليين الى الرقم الخامس :

$$* \quad \frac{1}{2\sqrt{5}}\sqrt{10(5-\sqrt{5})} \simeq 1^{\circ}\ 10'\ 32''\ 3'''\ 13^{iv}\ 55^{v}.$$

$$* \quad \frac{1}{6}\left(\sqrt{15}-\sqrt{3}\right) \simeq 0^{\circ}\ 21'\ 24''\ 3'''\ 34^{iv}\ 17^{v}.$$

بعد الكاشي ننتقل الى ابو كامل شجاع بن اسلم الحاسب المصرى (نبغ سنة ٩٠٠ م) الذى يتحفنا بدراسة حالة يكون فيه حاصل جمع او فـرق بين جذرين تربيعيين لعددين ناطقين ، عددا ناطقا او جـذرا تربيعيا لعدد ناطق . ويستعمل ابو كامل القاعدة الآتية :

$$\sqrt{a} \pm \sqrt{b} = \sqrt{a+b \pm 2\sqrt{ab}}$$

ويورد هذين المثالين العددين :

$$\sqrt{18} \pm \sqrt{8} = \sqrt{18+8 \pm 2\sqrt{144}}$$

والناتج هو $\sqrt{50}$ و $\sqrt{2}$.

$$\sqrt{10} \pm \sqrt{2} = \sqrt{10+2 \pm 2\sqrt{20}}$$

ونشير كذلك بان الاقليدسي أول ن بحث فى التكعيب والجذر التكعيبي بشـكل واف . وهو يسـمي المكعب كعبا وجـذره التكعيبي ضلعا ، ويخالف فى ذلك كوشيار ابن لبـان الجيلي والنسوى وابا منصور . واول عـالم اسلامي نجد دليلا على انـه استخرج الجذر الرابع والخامس وما يليها هو عمر الخيام .

اما فيما يخص نظرية ذى الحدين نجد ان الكاشي قد سبق نيوتس الى وضع اسس هذه النظرية . وهو يطلق على معاملات ذى الحدين « اصول النازل » "Eléments des exposantse" واعطى الكاشي مفكوك ذى الحدين مرفوعا الى القوة الخامسـة . وينبغي ونحن بهذا الصدد ان نقرر حقيقة واحـدة ، وهي ان الطريقـة العامة لاستخراج الجذور وكذلك نظرية ذى الحدين لاى اس صحيح كما نجدها فى كتاب الكاشى ، كانت معروفة قبله بقـرن ونصف قرن من قبل نصـير الدين الطوسـي الذى ضـمنها كتابه « جوامع الحسـاب بالتخت والتراب » الذى وضعه سنة ١٢٦٥ م . كما انه من المعتقد ان يكون الطوسي قد اطلع بدوره على هذه المعارف عند فلكيى الصـين الذين كانوا يعملون بمرصد مراغه .

٧ ـ نظرية الاعداد :

الحقيقة ان علماء الاسلام لم يبدعوا كثيرا فى نظرية الاعداد . واهم ما قدموه فى هذا الباب انهم حاولوا اثبات ان المعادلة

$$x^3 + y^3 = z^3$$

مستحيلة ، وقد قام بهذا الاثبات ابو محمد ابن الخضر الخوجندى نسـبة الى خوجند (وهي لينين آباد حاليا) . كما أوجد ابـو (٣٨٠ ـ ٩٠١) قانونا لايجاد الاعداد المتحابة واثبت أن العددين

$$M = 2^n pq \quad و \quad N = 2^n r$$

هما عددا نمتحابان أى ان كل منهما يساوى مجمـوع قواسم الآخـر . فمثـلا عندما :

$$q = 3.2^{n-1} - 1 \quad و \quad p = 3.2^n - 1$$

$$n = 2 \quad و \quad r = 9.2^{n-1} - 1 \quad و$$

فان العددين المتحصل عليهما وهما 284,220 هما عددان متحابان .

وقدم العرب عدة مكتشـفات فيما يتعلق بالمربعات السـحرية التي تسـتخدم فى عمل الطلسمات ، ويقدم محيي الدين ابو العباس احمد بن يوسف البوني القرشي (توفي ١٢٢٥) حلا شاملا للمربعات السحرية فى غاية الابداع. ويعزى لعلماء الاسلام كذلك فضل السبق الى ابتكار البرهان بطريقة اسقاط التسع . كمـا انهـم عرفـوا مجموع المتواليات العدديـة والهندسيةومجموع الاعداد الطبيعيةومربعاتها

ومكعباتها والقوة الرابعة لها. ونجد المتسلسلة العربية الشهيرة ... 13,21,34,1,2,3,5,8, التي تنسب الى فيبوناشي Fibonacce وهي ذات اهمية قصوى فى علوم الحياة. واثبت الكرفي (ت بين ١٠١٩ ــ ١٠٢٩) سهولة جبريا وهندسيا على مجموعات المكعبات واعطى الصيغة الآتية :

$$1^3 + 2^3 + \dots m^3 = (1 + 2 + \dots m)^2$$

ويعتبر كذلك المتطابقات التالية :

$$\frac{1}{2}\left[\frac{a^2-b^2}{a-b} + (a-b)\right] = a \quad \text{و} \quad \frac{1}{2}\left[\frac{a^2-b^2}{a-b} - (a-b)\right] = b$$

وصاغ الحسن بن الهيثم (٩٦٥ ــ ١٠٣٩) القانون التالي لمجموع الاعداد الطبيعية مرفوعة للقوة الرابعة :

$$\sum_{k=1}^{m} k^4 = \left(\frac{m}{5} + \frac{1}{5}\right) m \left(m + \frac{1}{2}\right)\left[(m+1)m - \frac{1}{3}\right]$$

ووضع ابو كامل كتابا بعنوان « كتاب الطرائق فى الحساب » ضمنه حلول المعادلات الخطية السيالة او الغير المعينة . ومن الامثلة الكثيرة التي اوردها هذا المثال :

$$\begin{cases} x + y + z = 100 \\ 5x + \frac{y}{20} + z = 100 \end{cases}$$

وطريقته فى ذلك ان يحذف Z ويعبر عن Y بدلالة X ، وهكذا :

$$100 - x - y = 100 - 5x - \frac{y}{20}$$

$$y = 4x + \frac{4}{19}x$$

ويكون الناتج :

$$x = 19, \quad y = 80, \quad z = 1$$

وبنفس الطريقة توصل الى حل المجموعة التالية ، فوجد ان لها ستة حلول :

$$\begin{cases} x + y + z = 100 \\ \frac{x}{3} + \frac{y}{2} + 2z = 100 \end{cases}$$

الا ان ابرز ما فى هذا الكتاب المسألة الآتية :

$$\begin{cases} x + y + z + u + v = 100 \\ 2x + \frac{y}{2} + \frac{z}{3} + \frac{u}{4} + v = 100 \end{cases}$$

وبعد التعبير عن X بدلالة

$$x = \frac{y}{2} + \frac{2}{3}z + \frac{3}{4}u$$ أي y, z, u.

وحيث ان :

$$x + y + z + u = \frac{2}{3}y + \frac{5}{3}z + \frac{7}{4}u < 100$$

قسم ابو كامل حلول المسألة الى قسمين ، وحصل فى النهاية على ٢٦٧٦ حل لهذه المجموعة .

٨ ـ حساب الخطأين :

من المحتمل أن يكون هذا الحساب معروفا فى بغداد فى زمن الخوارزمى العالم الرياضى الفلكى الشهير . وقد وصل الينا فى هذا الفن مخطوطة لاتينية مترجمة من اصل عربى . الا انه يجهل مؤلفها . ويذهب الكثير من مؤرخى الرياضيات الى أن ابا كامل شجاع بن اسلم بن محمد الحاسب المصرى (نبغ سنة ٩٠٠ م) هو كاتبها ، ويعتقد البعض ان يكون كاتبها هو اليهودى الاندلسى ابراهيم بن هير ابن ازرا (١٠٩٠ – ١١٦٧ م) .

هــذا بينما نجــد ان قسطى بــن لوقــا البعلبكى (٨٢٠ ــ ٩١٢ م) افــرد لهــــذا الحســاب كتــابا خاصا بعنــوان : « مقالــة لقسطى بن لوقــا فى البرهــان على اعمــال حساب الخطأين » وفيه يذكر المؤلف انــه بفضل هذا الحساب يمكن حل جميع مسائل الحســاب التــى لا تستدعى الجــذور اي المسائل الممكن حلها بمعادلات خطية .

وقد تعرض قسطى بن لوقــا لدراســة ثلاث حالات تكون فيه :

١ ــ القيمتان الخاطئتان اقل من المجهول .

٢ ــ القيمتان أقل من المجهول .

٣ ــ المجهول يقع بين القيمتين .

واذا توجهنا شطر الغرب العربى نجد أن أبو العباس احمد بن محمد بن عثمان الازدى المراكشى (١٣٢١ ــ ١٢٥٦ م) كتــب فيــه باسهاب وهو يسميه « قاعدة كفة الميزان » ويمثله بالشكل التالى :

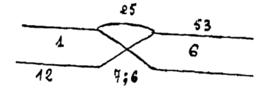
قبة «المــيزان»

كفــة كفــة

ويصف القاعدة العامة فى العمل فيه قائلا : « ضع المعلوم المفروض علــى قبته (اي قبة الميزان) ، وتتخذ احــدى الكفتين مــن اي الاعداد شئت وتفعل فى ذلك ما فرض مــن الجمع أو الحط أو غير ذلك من الاعمــال ثم تقابل ما على القبة فان اصبت فتلك الكفــة هى العدد المجهول » .

واورد أبو الحسن على بن محمد البسطى القلصاوى (ت ١٤٨٦ م) المثــال العــددى التالى : « مجموع حاصل ضرب عــدد فى ٦ وفى ٧ يساوى ٢٥ ، فما هو هذا العــدد ؟ » والعمل فيه هكذا :

ليكن ٦ هذا العدد ، اذا ٦ × ٦ + ٦ × ٧ = ٨٧ و ٧٨ ــ ٢٥ = ٥٣ . نضــــع ٥٣ اعلى الكفة الاولى كما هو مبين فى الشكل ، ولنفرض الان أن هــذا العــدد هو ١ ، اذا ١ × ٦ × ١ × ٧ = ١٣ . و ١٣ ــ ٢٥ = ــ ١٢ . نضع ١٢ تحت الكفة الثانية .



وكذلك :

$$125 = 53 \times 1 + 12 \times 6$$
$$65 = 12 + 53$$

ومنه

$$1\frac{12}{13} = \frac{25}{13} = 65 \div 125$$

وهو العدد المطلوب .

وقبل ان اختتم هذا الفصل اشير بــان حساب الخطأين استعمل على نطاق واسع فى العالم الاسلامى لايجاد المجهول وكذلــك عرف العالم الاسلامى طريقة الخطأ الواحــد الذى ادخل ابن البناء تعديلا على قانونه ، وعرف ايضا القاعدة الثلاثية التى استعملت لنفس الغاية اي ايجاد المجهولات .

٩ ــ الجبر :

من الثابت تاريخيا ان الجبر أو بالاحرى بذوره كانت معروفة للصينيين والهنــود والاغريق والبابليين وكذلك لقدماء المصريين. الا اننالا نجدعند ايةحضارة من هذه الحضارات

مصطلحا خاصا لهذا العلم . ويعد محمد بن موسى الخوارزمى بحق أول من وضع اسس هذا العلم الذى أضحى بفضل جهوده علما مستقلا منتظما بعد أن كانت مبادؤه وعملياته غير واضحة ، بل مختلطة ، ومشتتة فى موضوعات الرياضيات العامة ، خاصة الحساب والهندسة . والرياضيات العربية أولى رياضيات العالم التى وضعت مصطلحا خاصا لموضوع الجبر الذى انتقل بلفظه العربى الى جل لغات العالم .

ويؤخذ من استعمالات الخوارزمى أن مصطلح « الجبر والمقابلة » اللى يعنون كتابه الشهير (٣) ، استعمل فى الاصل للدلالة على طريقتين مشهورتين من طرق تحويل للمعادلات الجبرية . ثم خصص لاطلاقها على الحديث « بالنقل Transposition » أو « الرد Restitution » أو الاكمال Réintegration . أما مصطلح المقابلة فكان يعنى عندهم حذف الحدود المتشابهة من كل طرف من طرفى المعادلة اي ما يقابل فى مصطلحات الجبر الحديث « الاختزال Réduction » فيكون معنى الجبر والمقابلة هو « علم النقل والاختزال » . واصبح بعد ذلك لفظة الجبر يطلق على علم المعادلات بوجه عام ونجد الجبر بهذا المعنى عند عمر الخيام . أما عند ابن بدر (٤) فالجبر هو الزيادة فى كل ناقص حتى لا ينقص والمقابلة طرح كل نوع من نظيره حتى لا يكون فى الجهتين نوعان متجانسان » . وهو نفس التعريف الذى يفهم من استعمالات الخوارزمى .

فمثلا المعادلة $12x^2 - 6x + 9 = 6x^2 + 18$

تصبح بالجبر $12x^2 + 9 = 6x^2 + 6x + 18$

(وبالحط (٢)) $(4x^2 + 3 = 2x^2 + 2x + 6)$

وبالمقابلة تصبح المعادلة هكذا : $2x^2 + 3 = 2x$

النظرية العامة للمعادلات الجبرية . فيؤخذ من تلك الاستعمالات أن مصطلح الجبر عند الخوارزمى وغيره من الرياضيين العرب الذين جاءوا بعده يعنى نقل الحدود من طرف الى طرف آخر من المعادلة مع تغيير اشارة الحدود ، وهو ما يصطلح عليه فى الجبر

ونجد محمد بن موسى الخوارزمى فى كتابه الذى مر معنا يصنف المعادلات الى ستة انماط هى :

١ ــ اموال تعدل جذورا

$bx^2 = ax$

---

(٢) عرف فى الغرب بعنوان . Liber algebroe et almuchabala

(٤) هو ابو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن بدرالاشبيلى (القرن الثالث عشر) ويعرف عند الغرب باسم Abenbeder وضع كتاب « اختصار الجبر والمقابلة » .

(٥) استعمل هذا الاصطلاح فيما بعد للدلالة على قسمة طرفى المعادلة عن نفس العدد .

٢- اموال تعدل اعداداً ، وهى على صورة $bx^2 = a.$

٣- اجذار تعدل اعداداً $bx = a$

٤- اموال واجذار تعدل اعداداً $x^2 + ax = b.$

٥- اموال واعداد تعدل اجذاراً $x^2 + b = ax.$

٦- اجذار واعداد تعدل اموالا $x^2 = b + ax.$

ويلاحظ ان الخوارزمى لم يتعرض لمعالجة المعادلات التى من نوع :

$$x^2 + px + q = 0$$

لان جذورها سالبة . وكما هو معلوم فان الحساب الاسلاميين كانوا عمليين قبل ان يكونوا نظريين . لذلك نجد أن عالمنا الخوارزمى يهمل الحل السالب للمعادلة ولا يعتبر الا جذرها الموجب . وقد تنبه كذلك للحالة التى يستحيل فيها ايجاد قيمة حقيقية للمجهول فقال بأن المسألة « مستحيلة » وبقى هذا اسمها بين علماء الرياضيات فى أواخر القرن الثامن عشر عندما بدأ البحث فى الكميات التخيلية . اما ابن بدر فهو كذلك لايأخذ بعين الاعتبار الجذر السالب ، ويصف المعادلة ذات جذور تخيلية بأنها « لا تجوز » قائلا : « اعلم انك متى ضربت نصف عدد الاجذار فى نفسها وكان أكثر من عدد الدراهم فالمسألة جائزة ، وان كان ما اجتمع مثل عدد الدراهم فالمسألة ايضا جائزة ويكون الجذر حينئذ مثل عدد نصف الاجذار وان كان ما اجتمع من ضرب نصف الاجذار فى نفسها أقل من عدد الدراهم فالمسألة لا تجوز البتة فافهم » . وربما كان من معاصرى الخوارزمى عبد الحميد بن الواصى بن الترك الذى وضع كتابا مفيدا بعنوان « كتاب الجبر والمقابلة » ، وقد فاق هذا الاخير الخوارزمى فى نظرية معادلات الدرجة الثانية .

وبعد الخوارزمى بزمن قصير جاء ابو كامل شجاع بن اسلم بن محمد الحاسب المصرى (٨٥٠ — ٩٣٠) الذى دفع الجبر قدما الى الامام فى كلا جانبيه النظرى والعلمى . وقد خلق عدة كتب رياضية ، اشتهر من بينها « كتاب الجبر والمقابلة » الذى وقع عليه على الاقل ثلاثة شروح مفقودة . وقد امتاز هذا التاليف بمادة جديدة فهو يضيف الى المقادير الثلاثة المعروفة عند الخوارزمى «وهى : الاعداد الطبيعية والجذور والاموال» قوى الرتب العليا للمجهولات وهى : الكعب، ومال مال ، ومال مال الشىء ، وكعب كعب ، ومال مال مال مال . ويسمى المجهول الاول بالشىء ، والثانى بالدينار ، والثالث بالفلس ، والرابع بالخاتم .

وفلس كذلك فى جبر ابى كامل مستوى نظريا عاليا واتجاه حسابيا بالرغم من استعمال البراهين الهندسية فى بعض الاحيان . وهذا ينم عن الجانب العبقرى لهذا العالم الفذ . فهو يتناول المقادير الصماء من الدرجة الثانية ويعالجها بطرق سهلة تدل على براعة ومهارة . ونورد بهذه المناسبة المثال الآتى :

$$\frac{x}{10-x} + \frac{10-x}{x} = \sqrt{5}$$

فالمعادلة المماثلة من الدرجة الثانية للمعادلة السابقة هى :

$$[2\times\sqrt{5}]x^2 + 100 = (10 + \sqrt{500})x,$$

وبعد ضرب المعادلة فى $\frac{\sqrt{5}}{2}$ نحصل على المعادلة النهائية الآتية :

$$x^2 + \sqrt{5000} - 200 = 10x$$

لكن ابو كامل لا يكتفى بهذا الحل ، بل يبحث عن حل ابسط ، فيضع الشىء أي

جذر المعادلة يساوى $\frac{10-x}{x}$ واذا رمزنا

لهذا الجذر بحرف Y فان المعادلة التى فى راس المثال تصبح هكذا :

$$y^2 + 1 = \sqrt{5}\,y$$

ومنـه :

$$y = \sqrt{1\tfrac{1}{4}} - \frac{1}{2}$$

وبمقتضى المعادلة الخطية

$$\frac{10-x}{x} = \sqrt{1\tfrac{1}{4}} - \frac{1}{2}$$

يعين المجهول X الذى مقامـه اصم .

ويرفع ابو كامل طرفى المعـادلة الى القوة الثانية وتصبح على الصورة :

$$10 - \frac{x}{2} = \sqrt{1\tfrac{1}{4}}\,x^2$$

ثم يعين $x = \sqrt{125} - 5$ بمساعدة المعادلة

التربيعية : $x^2 + 10x = 100$ ونجد

كذلك أبا كامـل يعالج مسائل معقدة يؤول حلها الى معادلات الدرجة الرابعة .

بعد أبى كامل ، يتحفنا ابو بكر محمد بن الحسن الكرفى (ت بين ١٠١٩ ـ ١٠٢٩) بثلاث كتب نفيسة فى علم الرياضة هى الكافى فى الحساب ، والبديع والفخرى فى الجبر والمقابلة . وهو كما يظهر فى كتابه الثالث أخذ الجبر عن أبى كامل . لكن زاد على ذلك وتعمق فى المسائل النظرية . وهو يقرر بأن متسلسلة القوى يمكن ان تمتد الى ما لا نهاية ، كما أنها تكون بينها تناسبا على النحو التالى :

$$1 : x = x : x^2 = x^2 : x^3 = x^3 . x^4 = \dots$$

وكذلك فان متسلسلة القوى العكسية فى ترابط تناسبى على النحو التالى :

$$\frac{1}{x} : \frac{1}{x^2} = \frac{1}{x^2} : \frac{1}{x^3} = \frac{1}{x^3} : \frac{1}{x^4} = \dots$$

وندين للكرفى بالخصوص دراسة المعادلات ثلاثية الحدود من الدرجة الثانية بالنسبة لاى أس للمجهول ، وكذلك دراسة حالات المعادلات التى تؤول الى هذه الاخيرة . اي المعادلات على الصور الآتية على التوالى :

$$a x^{2m} + b x^n = c$$

$$a x^{2m} + c = b x^m \qquad b x^m + c = a x^{2m}$$

$$\text{et} \qquad a x^{2m+m} = b x^{m+m} + c x^m$$

ويعطى الكرفى قواعد لحساب ويدرس نماذج من معادلات الدرجة الرابعة والسادسة والسابعة وهو فى كل هذه الحالات لا يأخذ بالاعتبار الحل $x = 0$

والمعادلة الرباعية التى حلها الكرفى هى : $x^4 + 5x^2 = 126$ ستعمل فى حلها القانون الآتى :

$$x = \sqrt{(\frac{b}{2})^2 + ac - \frac{b}{2}}$$

بينما لا تتعدى نظرية المعادلات فى مؤلفات الخوارزمى وابى كامل والكرفى اطار المعادلات الخطية والمعادلات التربيعية وبعض المعادلات الناقصة من الدرجة العليا ، نجد ان رياضيى بغداد بدأوا فى مستهل القرن التاسع للميلاد فى دراسة معادلات الدرجة الثلاثية بصفة شاملة ، فبدعوا فيها ايما ابداع ، وكان ذلك بدافع البحث فى مسألة لاخميدس ، وهذه المسألة تقتضى تقسيم كرة بسطح بحيث يكون حجم القطع الناتجة فى تناسب معين . وكان أول من اهتم من علماء الاسلام بهذه المسألة هو الماهانى الا أن التوفيق لم يحالفه فى انشاء جذور المعادلة التى وضعها وهى :

$$x^3 + ac^2 = bx^2$$

وقد عرفت هذه المعادلة بين علماء الاسلام بمعادلة الماهانى . أما ابو جعفر الخازن (ت ٩٦١ — ٩٧١ م) فقد وجد لهذه المسألة حلا هندسيا واستعان بالقطع المخروطية . وفى نفس الفترة تقريبا حل أبو على الحسن بن الحسن بن الهيثم (٩٦٥ — ١٠٣٩) مسألة ارخميدس مستعينا بالقطع المكافىء والزائد .

وفى نهاية القرن العاشر طرح أبو سهل ويجان بن رستم الكوهى مسألة جديدة هى « ايجاد قطعة دائرية ذات حجم يكافىء حجم قطعة كروية معينة وذات مساحة تساوى ساحة قطعة كروية أخرى معينة » .

ليكن Y سهم القطعة الكروية المطلوبة X نصف قطر الكرة ، ولتكن a,b المساحة الجانبية وحجم القطعة الكروية المعينة على التوالى ، اذا :

$$\frac{\pi}{3} y^2 (3x - y) = a \quad , \quad 2\pi x y = b$$

وبعد التعويض :

$$\frac{a}{\pi} = a' \quad , \quad \frac{b}{\pi} = b'$$

نحصل على المعادلتين التكعيبيتين الآتيتين :

$$y^3 + 3a' = \frac{3}{2} b' y \qquad (1)$$

$$x^3 + \frac{b'^3}{24a'} = \frac{b'}{4a'} x^2 \qquad (2)$$

ويستعين الكوهى بمعادلة القطع المكافىء :

$$y^2 = (\frac{b'}{2a'} - 2x)\, 3a'$$

والقطع الزائد $xy = \frac{b'}{2}$ لحل المسألة بعملية هندسية تسمح له بالحصول على جذور المعادلتين السابقتين . وتوصل البيرونى فى دراسته للمتسع المنتظم الى المعادلة التكعيبية التالية : $x^3 = 1 + 3x$

حيث X يمثل وتر قوس يساوى $\frac{2}{9}$ محيط الدائرة . وكذلك توصل ابو الجود محمد بن الليث الى المعادلة

$$x^3 + 1 = 3x$$

وتوصل كذلك الى انشاء جذور المعادلة التى عجز عن انشائها الكوهى والمعادلة هى :

$$x^3 + 13\tfrac{1}{2} x + 5 = 10 x^2$$

وكان من الضرورى عندما تبلورت فكرة معادلات الدرجة الثالثة فى أذهان علماء الاسلام ، صياغة نظرية عامة من جهة ، والبحث عن طرق حل لهذه المعادلات بالطرق الحسابية ، نظرا لحجم المسائل الكبير الذى

فرض نفسه على الحاسب الاسلامى ــ ويظهر ان أبو الجود أول من حاول وضع نظرية عامة للمعادلات التكعيبية واتى بعده أبو الفتح عمر بن ابراهيم الخيام (١٠٤٨ ــ ١١٣١) فوضع رسالة فى البراهين على مسائل الجبر والمقابلة ، وفرق بين الحساب والجبر ، وأثار أيضا قضية امكان الحل الحسابى للمعادلات التكعيبية . وكان يدفعه الى ذلك وجود مثل هذا الحل بالنسبة لمعادلات الدرجة الثانية . الا أن جهود الخيام فى هذا المضمار تبددت . ومن الجدير بالذكر أن أبا الريحان البيرونى قد توصل الى حل المعادلات التكعيبية بطرق جبرية ولكن للاسف نجهل الطرق التى استعملها . أما عمر الخيام فلما لم يفلح حيث أفلح البيرونى استعان بالهندسة وكان قبل ان يباشرالحل الهندسى لمعادلة ما من الدرجة الثالثة ، كان يكتب كل معادلة على صورة متجانسة ،

فمثلا المعادلة : $x^3 + ax = b$

يجب ان تكتب هكذا $x^3 + p^2x = p^2q$

وعالج المعادلة $x^3 + a = cx^2$

التى تظهر فى مسالة ارخميدس واستعان بمعادلة المقطع المكافىء :

$y^2 = \sqrt[3]{a}\,(c-x)$ دلة القطع الزائد

$xy = \sqrt[3]{a^2}$ لايجاد جذور المعادلة .

وحسب عمر الخيام اذا تماس الفرعان العلويان لمنحنى القطع المكافىء والزائد فان لهذه المعادلة جذر واحد ، واذا تقاطعا ، فللمعادلة جذران موجبان ، وليس للمعادلة حل اذا لم تلتق فروع هذه المنحنيات .

وقد عالج الخيام ٢٥ نمطا من المعادلات التكعيبية بالاضافة الى المعادلات التى تكون فيها المجاهيل مرفوعة الى قوة سالبة .

ويذكر المعادلة الآتية : $x^2 = a\cdot\frac{1}{x^2}$ التى لم يقدم على حلها لتعقيدها . على الاعمال الهامة التى تشهد للخيام بطول الباع ، قام بتصنيف المعادلات التكعيبية الى سبعة وعشرين نوعا ثم عاد فقسمها الى أربعة انماط يتالف النمط الرابع من ثلاثة صنوف هى :

$$x^3 + bx^2 = cx + a$$
$$x^3 + cx = bx^2 + a$$
$$x^3 + a = bx^2 + cx$$

أما فيما يخص المعادلات الرباعية مثل

$$x^2 + 2x = 2 + 2\cdot\frac{1}{x^2}$$

فيصرح الخيام بانه يجهل اية طريقة لحلها .

وقد اهتم علماء الاسلام كذلك بعد عمر الخيام بالنظرية الهندسية لمعادلات الدرجة العليا وبالخصوص المعادلات الرباعية . وأكد الكاشى بانه قام بحل ٧٠ معادلة مختلفة من الدرجة الرابعة ، لم يعالجها احد قبله ولا فى عصره .

وعلينا أن نسجل ونحن نأتى قريبا على ختام هذا الفصل ان علماء الاسلام على عكس الهنود والافريق ــ ربطوا بين العملية الحسابية والعملية الهندسية اي انهم لم يفهموا الجبر قائما بذاته دون أن يكون مبنيا على الهندسة والعكس صحيح . ونحن نعرف ان هذا قام بدور حاسم فى نشوء الهندسة التحليلية فيما بعد . وعلينا ايضا أن نسجل نقصا خطيرا فى الجبر العربى ، اذ لم يكن عند العرب رموز كالتى نستخدمها الان لذلك بذلوا جهدا شاقا فى حل المسائل فكانوا يضطرون الى كتابتها بالكلمات الكاملة . ولو كانت لديهم رموز لاختصروا العمل والوقت وبذلوه فى أمور اخرى . وقد ظهر الجبر الرمزى فى العالم الاسلامى فى وقت

متأخر عند عرب المغرب . وكان تأخر ظهور الرموز نقصا خطيرا أعاق تطور هذا الفرع من علوم العدد وجعله عسيرا على الفهم . وأول كتاب عربى تظهر فيه رموز أقرب الى الرموز الجبرية الحديثة هو كتاب « كشف الاسرار عن علم حروف الغبار » للرياضى الاندلسى أبى الحسن على بن محمد بن على القلصاوى (ت ١٤٨٦) وفى هذا الكتاب استعمل القلصاوى الحرف الاول من كلمة جذر (ج) للدلالة على الجذر التربيعى والحرف الاول من كلمة شىء (ش) للدلالة على المجهول المرفوع الى القوة الاولى اى X والحرف الاول من كلمة مال (م) للمجهول المرفوع الى القوة الثانية اي x^2 والحرف الاول من كلمة كعب (ك) للمجهول المرفوع الى القوة الثالثة اي X^3 ، وللتساوى استعمل الحرف الاخير من كلمة « عادل » (ل) . واستعمل كذلك للنسبة ثلاث نقط هكذا ∴

وكانت هذه الحروف توضع فوق العدد بالنسبة للجذر وفوق المعاملات بالنسبة للمجهولات ، واستعمل القلصاوى كذلك للتعبير عن الضم الحرف « الى » ، وللفرق علامة الاستثناء « الا » . ومن المؤكد أن يكون ابن البناء المراكشى قد ساهم فى وضع هذه الرموز فى القرن الثالث عشر اذ حسب ابن خلدون أن ابن البناء استعمل فى البراهين فى كتاب لم يصل الينا رموزا جبرية .

ولقد أفاد استعمال الرموز كثيرا فى تطور مختلف العلوم الرياضية ومن المرجح أن « فيتا » Vieta واضع مبدأ استعمال الرموز فى الجبر قد اطلع على كتاب القلصاوى الذى ترجم الى اللاتينية واخذ عنه مبدأ استعمال الرموز وتوسع فيه بحيث اصبح بالشكل المألوف لدينا الان .

التعبير بالرموز عند القلصاوى

$= \sqrt{48}$

$= \sqrt{54}$

$= \sqrt{\sqrt{72}}$

$= \sqrt{5} - \sqrt{3}$

$= \sqrt{20} + \frac{1}{7}$

$= 3\sqrt{6}$

$12 \therefore 8 \therefore 6 \therefore 4$

(ج = المجهول) $(7 : 12 : 84 : x)$

$6\frac{3}{7} - \sqrt{9 + \frac{1+\frac{2}{3}}{7}}$

$\Rightarrow 18x^2 = 72$

$\Rightarrow 5x = 60$

$\Rightarrow x^2 + x = 46$

$\Rightarrow \frac{1}{2}x^2 + x = 7 + \frac{1}{2}$

$\Rightarrow 8 + 7x^2 + 2x^3 - x$

١٠ ــ حساب التكامل :

ساهم ثابت بن قرة والكوهى ، ومن بعدهما ساهم ابن الهيثم فى نشأة حساب التكامل الحديث . ولم يكن اكتشافهم لحساب التكامل بمحض الصدفة بل دفعهم الى ذلك حساب حجم المجسم الناشىء عن دوران قطعة من قطع مكافىء حول محور ما .

ولاول مرة اجرى ثابت بن قرة فى تاريخ البشرية نوعا من الحساب يكافىء حساب التكامل فى الوقت الحاضر ، اما نوع التكامل

الذى اجراه فهو من نوع $\int_0^a x^n dx$

قيمة اسية كسرية اي التكامل $\int_0^a x^{1/2} dx$

ولقيمة اسية تساوى الوحدة اي التكامل

$\mu \int_a^b x\, dx$ عندما تعرض لحساب

عزم كتلة قضيب متجانس ساكن بالنسبة الى احد المحاور . واثبت ان العزم الكلى يساوى مجموع العزوم الابتدائية . ويطلق خليل جاويش على التكامل الذى اجراه ثابت بن قرة « التكامل المنطقى » ويقول بأنه اقرب صورة للتكامل عرفت فى العصور الوسطى .

اما ابن الهيثم فى تأليفه « فى مساحة المجسم المكافىء » فينص على ان « حجم المجسم الناشىء عن دوران قطعة من قطع

مكافىء abg حول المحور ag

تساوى $\frac{8}{15}$ من حجم الاسطوانة التى

ارتفاعها kg يساوى المحور og

ونصف قطر قاعدتها يساوى القطعة bk

العمودية على المحور (انظر الشكل) .

وهذه النتيجة الهامة تتطلب حسابا يكافىء

التكامل المحدد الاتى : $\int_0^h t^4 dt$

وبمقتضى شروط المسالة فان الحجم يحسب كالاتى :

ومنه الحجم المطلوب :

$$V = \frac{8}{15} \cdot \pi r^2 h$$

وهى نفس النتيجة التى توصل اليها ابن الهيثم عن جدارة واستحقاق . وهى غير معروفة عند رياضيى الاغريق .

$$V = \pi \int_0^h x^2 dy = \pi \int_0^h \left(\frac{y^4}{p^2} - \frac{2ry^2}{p} + r^2 \right) dy$$

$$= \pi \left(\frac{h^5}{5p^2} - \frac{2rh^3}{3p} + r^2 h \right)$$

١١ – الهندسة :

بدأ الازدهار فى الهندسة منذ وقت مبكر بفضل عدد من العلماء الذين عرفت اعمالهم فى اوروبا ابان العصور الوسطى ممن بدأوا يهتمون بأجزاء المخروط ، الا ان مآثر العرب فى هذا الفرع كانت دون شك اقل بكثير من مآثرهم فى فروع علم الرياضة الاخرى . ذلك لان نبوغ الاغريق فى الهندسة بلغ شأوا بعيدا ولم يتركوا العلماء الاسلام الا مواضع قليلة يشوبها النقص . وقد ظل كتاب اقليدس فى الهندسة الاساس الذى تدور عليه الهندسة العربية . وقد نقله على اللسان العربى لاول مرة الحجاج بن يوسف بن مطر فى زمن الخليفة هارون الرشيد ، ثم ثانية فى زمن المامون ، وكذلك قام العرب بنقل مؤلفات ارخميدس وابولونيوس ومؤلفات اخرى اغريقية فى الهندسة . ودرسوا ايضا كتاب السند هند ومؤلفات هيرون الاسكندرانى فى الهندسة العلمية والتطبيقية وان كان لعلماء الاسلام فضل فى هذا الباب فهو مرهون بالاعمال الجليلة التى قاموا بها فيما يخص نظرية المتوازيات التى ادت الى نشوء الهندسات اللااقليدية عندما بدا البحث فى بداية القرن الثامن عشر . ويعتبر العباس بن سعيد الجوهرى الرياضى الفلكى اول من تناول دراسة نظرية المتوازيات فى كتابه « اصلاح الاصول » ثم خص ابو العباس الفضل بن حاتم النيريزى (ت ٩٢٢) هذه النظرية بنصيب وافر فى شروحه على اصول اقليدس وتوصل الى نتائج هامة . وبرهن ابن الهيثم على المسلمة الخامسة من الكتاب الاول لاصول اقليدس وساهم فى تطوير نظرية المتوازيات . اما المرحلة الثانية فى تطوير هذه النظرية فقام بها نصير الدين الطوسى والف فى ذلك ثلاث رسائل منها الرسالة الآتية « الرسالة الشافية عن الشك فى الخطوط المتوازية » .

وفى المساحة والاشكال الهندسية ، نجد ان الخوارزمى فى القسم الهندسى كتاب « حساب الجبر والمقابلة » ، تناول دراسة المثلثات والاشكال الرباعية والدائرة الا ان كثيرا مما ورد فى هذا الكتاب من المسائل مثل الاشكال الرباعية على اختلاف انواعها وحساب مساحة المثلث المتساوى الاضلاع ومساحة الدائرة بدلالة القطر . كانت معروفة للاغريق امثال اقليدس وهيرون . اما فيما يخص نسبة محيط الدائرة الى القطر فهو يذكر ثلاث قيم هى :

$$\frac{62832}{20000} \text{ و } \sqrt{10} \text{ ، } 3\frac{1}{7}$$

ونص بان القيمة الاخيرة يستعملها الفلكيون. واعطى كذلك صيغة لحساب مساحة القطعة الدائرية بدلالة القوس s والوتر a وسهم القطعة h هكذا :

(١) بالنسبة لقطعة اصغر من نصف الدائرة :

$$\sigma = \frac{d}{2} \cdot \frac{s}{2} + \left(h - \frac{d}{2}\right)\frac{a}{2}$$

(٢) بالنسبة لقطعة اكبر من نصف الدائرة :

$$\sigma = \frac{d}{2} \cdot \frac{s}{2} + \left(h - \frac{d}{2}\right)\frac{a}{2}$$

واعطى الخوارزمى كذلك صيغا اخرى لحساب حجم المو القائم والاسطوانة والهرم والمخروط وغيرها من الاشكال الهندسية الاخرى .

وبعد الخوارزمى بفترة قصيرة ظهر بنو موسى بن شاكر وهم ابو جعفر والحسن واحمد الذين كتبوا فى قياسات السطوح المستوية والكروية . ويعتبر كتابهم « كتاب معرفة مساحة الاشكال البسيطة والكرية » من جليل المؤلفات فى العصور الوسطى وقد

عرف فى أوروبا اللاتينية « بكتـاب الاخوان الثلاثة فى الهندسة » : Liber trium Fratrum de Geometria وفيه نجد الاثبات على ان نسبة محيط الدائرة الـى قطرها ثابتة وتقع بين القيمتين $3\frac{10}{71}$ و $3\frac{1}{7}$

ويعد ثابت بن قرة كذلك من أعظم مهندسى العرب فقـد قـام بترجمـة سـبعة كتـب لابولونيوس الثمانية فى المخروط وعمم نظرية فيثاغوس .

ومن مآثر ابى الوفـاء البوزجـانى قياس مساحة الكرة بدلالة مساحة الدائرة العظمى وكذلك قياس حجمها بدلالة قطرها ومحيط الدائرة العظمى وحسب كذلـك نفس هـذا الحجم بدلالة مساحة الكـرة . وهـو يجعل قيمة النسبة التقريبية π تساوى $\frac{22}{7}$

ومن مؤلفات ابى الوفاء « كتاب ما يحتـاج اليه الصانع من علم الهندسة » ، وهو كتاب فى الهندسـة التطبيقية يتضمـن العمليات المختلفة التى تقوم عليهـا اعمـال المهندسين المعماريين واعمال الجيوديسيا Geodesie والجغرافية الرياضيـة . ويجب ان نسجل هنا بأن العمليات الهندسية التى وردت فى مؤلف ابى الوفاء « كانشاء خطـين متوازيين ومماس للدائرة والمسبع المنتظـم ، وتثليث الزاوية .. الخ » بالرغم من سهولتها فهـى لم تكن معروفة للاغريق .

وفى « خلاصة الحساب » لبهـاء الديـن العمولى (١٥٤٧ – ١٦٢٢) نجـد الصيغـة الاتية لحساب حجم الكرة بدقة متناهية :

ويكون الحجم من اجل

$\pi = \frac{22}{7}$ يسـاوى $(\frac{\pi d}{4})^3$

والصيغة التى نستعملها الان هى $\frac{1}{6}\pi d^3$

وهذا لا يعني ان بهاء الدين اول من بحث فى حجم الكرة ، فقد سبقه الى ذلك ابو الوفاء والكرفى وغيرهما الا أن حساباتهم كانت اقل دقـة .

كذلك نجد ان الكرفى صاغ القانون الثاني لحساب قطر المضـلع المنتظم الذي عـدد اضلاعه m تساوى قياسا a والقانون هو :

$$d = \frac{a}{3}\sqrt{m(m-1)+6}$$

أما أبو الريحان البيرونى فاعطى القانـون التالى لحساب طول ضلع المخمس المنتظـم بدلالة نصف قطر الدائرة :

$$a = \frac{r + \sqrt{5r^2}}{2}$$

وعلاوة على هذا برهن على قانون براهاكوبتا Brahmagupta المتعلق بحساب منسـاحة الشكل الرباعى الدائرى . والح فى التاكيد بأن هذا القانون يطبق فقط فى حالـة الشكل الرباعى الدائرى .

١٢ – حساب المثلثات :

احتل حساب المثلثات (او علـم النسب كما يسميه العرب ايضا) فى العالم الاسلامى

$$V = d^3\left\{\left(1-\frac{3}{14}\right) - \frac{3}{14}\left(1-\frac{3}{14}\right) - \frac{3}{14}\left[\left(1-\frac{3}{14}\right) - \frac{3}{14}\left(1-\frac{3}{11}\right)\right]\right\} = \left(\frac{11}{14}d\right)^3.$$

مكان الصدارة بالنسبة بالنسبة لباقى فروع الرياضة الاخرى . وكان حلقة وصل بين الرياضيات وعلم الفلك . كما أن مسائل المثلثات ساعدت على تطور فرع آخر فى الرياضيات هو حساب التقريب .

وقد اخذ العرب حساب المثلثات كغيرها من فروع الرياضيات المختلفة عن الهنود والاغريق واعتمدوا على ثلاثة كتب لتطويره وهى كتاب « السند هند » Siddharta لبراهماجوبتا Brahmagupta الهندى ، وقد نقله الى العربية ابو عبد الله محمد ابن ابراهيم الفزاوى ، وكتاب المجسطى Amagl este لبطليموس Ptolemee وكرويات مينااليوس Menelavs .

ويعد أبو موسى الخوارزمى أول من الف فى هذا الفن . أما أبو عبد الله محمد بن جابر بن سنان البتانى الحرانى الصابى (٨٥٨ – ٩٢٩) فقد نشر وسط علم النسب المثلثية كما نستعملها اليوم ، واعاض بالجيب (٦) عن الوتر الذى كان يستعمله بطليموس واستعمل الظل وظل التمام وتعزى اليه الصيغتان التاليتان :

$$\sin\alpha = \frac{tg\alpha}{\sqrt{1+tg^2\alpha}} \quad , \quad \cos\alpha = \frac{1}{\sqrt{1+tg^2\alpha}}$$

الا أن الخدمات التى اسداها ابو الوفاء البوزجانى فى علم المثلثات لا يمكن أن يجادل فيها . فهو يتناول فى كتابه «الكتاب الكامل» شرح مبادىء المثلثات كطريقة منظمة . وهو كذلك من الاوائل الذى فصل حساب المثلثات عن الفلك وتمكن من ادخال الجبر عليه بطريقة

---

(٦) اخذ العرب الجيب وجيب التمام ومعكوس الجيب عن الهنود ، وكلمة جيب العربية هى تعريب اللفظ الهندى « جيفا » وتعنى الوتر .

نظرية . وقد أولى أبو الوفاء عناية كبيرة للمتطابقات المثلثية وتعزى اليه الصيغة الاتية :

$$\sin(a+b) = \frac{\sin a \cos b + \sin b \cos a}{R}$$

واثبت ثابت بن قرة بأن جيوب الزوايا تتناسب مع الاضلاع المقابلة واعطى العلاقة التالية التى نسبت الى جابر بن الافلح الاندلسى ، وهى :

$$\frac{\sin a}{\sin A} = \frac{\sin b}{\sin B} = \frac{\sin c}{\sin C}$$

ونجد عند الفلكى الرياضى ابى الحسن بن ابى سعد عبد الرحمن بن احمد بن يونس (ت ١٠٠٩) العلاقة :

$$\cos\varphi \cos\psi = \frac{1}{2}\left[\cos(\varphi+\psi) + \cos(\varphi-\psi)\right]$$

وهى العلاقة التى استعملها تيكوبراهى فى القرن السادس عشر لاحلال الجمع محل الضرب . وبذلك أفادت العلاقة نفسها فى وضع حاصل جمع جيبين او جيبى تمام على صورة لوغاريتم . ومن الامثلة التطبيقية لحساب المثلثات المستوية على الهندسة والجغرافية الرياضية نجد أن الكاشى ينطلق من الصيغة الاتية

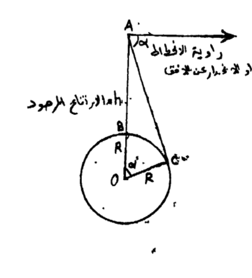
$$r = \frac{bc \sin\alpha}{a+b+c}$$

لحساب مساحة المثلث ، حيث r هو ضرب نصف قطر الدائرة r فى نصف نصف نقطر الدائرة المرسومة داخل المثلث . ويضيف انه يكفى لايجاد المساحة المطلوبة محيط المثلث الذى يساوى $\frac{1}{2}(a+b+c)$ فتكون المساحة المطلوبة هى :

$$S = \frac{bc \sin\alpha}{2}$$

وقدم البيرونى نظرية لاستخراج مقدار محيط الارض واستعمل القانون التالى فى قياس نصف قطر الارض (r) بدلالة زاوية الانحطاط (r) والارتفاع المرصود (h) كما هو مبين فى الشكل التالي :

$$R = \frac{h \cos\alpha}{1 - \cos\alpha}$$



وتعرف هذه المعادلة بمعادلة البيرونى والوصول الى هذه المعادلة كما يلى :

$$\cos\alpha = \frac{\overline{OC}}{AB + BO} = \frac{R}{h + R}$$

$$R = R\cos\alpha + h\cos\alpha$$

$$R - R\cos\alpha = h\cos\alpha$$

$$R = \frac{h \cos\alpha}{1 - \cos\alpha}$$

وقد باشر علماء الاسلام كذلك حل المثلثات وبحثوا فى حساب المثلثات الكروى لما له من أهمية فى تأدية الفرائض ووجدته أيضا تطبيقاتها فى علم الفلك . ويعد إبو محمد جابر بن الافلح « المقرن الثانى عشر » اول من حل المثلث بمعرفة الضلع والزاوية المجاورة ، واعطى العلاقة الاتية التى عرفت فى الترجمات اللاتينية بصيغة جابر .

$$\cos\alpha = \cos a \cdot \cos B$$

وفى مجال المثلثات الكروية اوجد ثابت بن قرة والبتانى نظرية الجيب فى حالة خاصة للمثلث القائم ووجد التباني العلاقة :

$$\cos a = \cos b \cdot \cos c + \sin b \cdot \sin c \cdot \cos A$$

وكما هو معلوم ، يمكن بهذه الصيغة حساب زاوية مثلث عندما تعلم اضلاعه الثلاثة ، او حساب ضلع عندما يعلم ضلعان والزاوية المحصورة بينهما .

وندين لابى الوفاء طريقة جديدة ودقيقة لحساب جداول الجيب وفى تلك الجداول حسب جيب زاوية ٣٠ درجة وكذلك جيب زاوية ١٥ درجة إلى ثمانى منازل عشرية . واجرى كذلك ابن يونس فى كتابه « الزيج الحاكمي » حسابات مثلثية هامة ، فحسب جيب (١) درجة ووضع جداول جيوب للاقواس لا تنفصل بينها الا بثانية ، وجداول اخرى للاقواس تنفصل بدقيقة . ونحا نحوه البيرونى ، فحسب جيب (١) درجة إلى اربع منازل عشرية واعطى جداول دقيقة للجيب والظل ، وهو يتخذ الوحدة كأساس

لقياس نصف قطر الدائرة المثلثية . وحسب الكاشي جيب (١) درجة الى ١٨ منزلية عشرية وقيمة النسبة التقريبية الى ١٦ منزلة عشرية ، فأحرز على النتائج الباهرة الاتية :

$$\sin 1^\circ = 0{,}017\ 452\ 406\ 437\ 283\ 571$$

$$2\pi = 6{,}283\ 185\ 307\ 179\ 586\ 5$$

وان دل هذا على شيء فانما يدل على ما بلغه الحساب العددي في العالم الاسلامي بصفة خاصة والرياضيات بصفة عامة من تقدم وازدهار .

ركود التفكير الرياضي في بلاد الاسلام :

لقد تأرجح مستوى اسهام علماء الاسلام في العلوم بوجه عام وفي الرياضيات بوجه خاص على مدى سبعة قرون ابتداء من القرن الثامن الميلادي . وتميزت هذه العصور بفترات اشتد فيها الخلق والابداع وبفترات ركود جزئية . فتجد أن الفترة الذهبية للعلم العربي في غرب الدولة الاسلامية تقابلها فترة ركود في الشرق الاسلامي .

واذا ما استعرضنا المراحل العريضة التي مرت بها الدولة الاسلامية لانتهينا الى دواعي هذا الركود التي تتمثل في النقط الاتية :

أولا : ضمور اللغة العربية كوسيلة للاتصال بين الشعوب الاسلامية بسبب طغو اللهجات المحلية .

ثانيا : غلق الحدود التي بين الدول التي كانت تكون الدولة الاسلامية التقليدية ، وخلق الاقليميات .

ثالثا : استولى على الحكم حكام أجانب ، لم يكفلوا للعلماء حرية البحث ، وعاملوهم بقسوة .

رابعا : سقوط بغداد على يد المغول ، وابادة التراث بقسوة ووحشية :

خامسا : توالي هجمات الصليبيين ، بما شكلته من خطر ، حرفت العالم الاسلامي عن متابعة جهوده في بناء صرح الحضارة .

كل هذه العوامل ساعدت على تفكك الدولة الاسلامية الذي كان له أثره في اختفاء العلماء وازداد تيار الجمود حتى بلغ أقصاه عندما طرد المسلمون من الاندلس وهكذا نجد نحن كثيرا من العلماء تعرضوا لمحن عكرت عليهم صفو الحياة فنجد ان القلصاوي وهو من علماء الاندلس يلتجيء الى تونس بعد أن قاوم الغزاة ، وكانت النتيجة ركود التفكير الرياضي بصفة خاصة والتفكير العلمي بصفة عامة . وبهذا انتهى دور العرب الفعال .

أثر الرياضيات العربية في النهضة الاوروبية:

قدم رياضيو الاسلام لاوروبا مادة غنية بالمعارف التي ابتكروها أو التي ورثوها عن الحضارات القدامة . اذ لولا هذه المائدة الدسمة لما استطاع رياضيو الغرب على متابعة ركب الحضارة ولتأخر سير المدينة عدة قرون . ومثل هذا الاثر واضح في الجبر وحساب المثلثات المستوية والكروية وفي مجالات من الهندسة وفي الحساب .

وقد قام اندلس بدور هام في انتقال العلوم بوجه عام الى أوروبا المسيحية . وقد اطل الاوروبيون على مؤلفات العرب الرياضية من خلال الحروب الصليبية . والتأثير الذي فرضته الرياضيات العربية فتجلى في استعمال بعض الكلمات بلفظها العربي كالجبر والصفر كما أن الابحاث الرياضية التي تنسب الى ليوناردو فيبوناشي البيزي Leonardo Fibonacci de Pise انما بنيت على كتاب ابي كامل ، وذلك في ميدان الحساب والهندسة والجبر . اما في ميدان حساب المثلثات فنجد ان « رجيومونطانوس Regiomontanus يستند الى ابحاث الفرغاني والبتاني .

المراجع

ادين بالخصوص فى اعداد مادة هذا البحث لثلاثة كتب هى كتاب « تاريخ الرياضيات العربية » للبروفسور يوسكيفيتش ، ومعظم الامثلة مستقاة من هذا الكتاب القيم. اما الكتابان الاخران فهما كتاب « جوامع الحساب » للطوسى وكتاب « الفصول » للاقليدسى ، وقام بتحقيقها الدكتور احمد سعيدان .

١ ـ الاقليدسى (ابو الحسن احمد بن ابراهيم) ـ الفصول فى الحساب الهندى ـ تحقيق احمد سعيدان ، منشورات اللجنة الاردنية للتعريب والنشر والترجمة عمان ١٩٧٣ .

٢ ـ باقر (طه) : اسهام الحضارة العربية فى تقدم العلوم الرياضية مجلة آفاق عربية ص ٧٨ ـ ٨٣ عدد ٥ ، ١٩٧٨ .

٣ ـ بروكلمان (كارل) ـ تاريخ الادب العربى ـ ترجمة السيد يعقوب بكر ورمضان عبد التواب ـ الجزء الرابع ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧٥ .

٤ ـ ابن البناء (ابو العباس الازدى) : تلخيص اعمال الحساب ـ تحقيق محمد سويسى . منشورات الجامعة التونسية ـ تونس ١٩٦٩ .

٥ ـ الجنابى (احمد نصيف) ـ مساهمة العرب والمسلمين فى تطوير علم الجبر . المورد ص ١٧٤ ـ ١٨٣ ، عدد خاص « العلوم عند العرب » ٤ ، مجلد ٦ ١٩٧٧ .

٦ ـ حكمت (نجيب عبد الرحمن) ـ دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب جامعة الموصل ـ الموصل ١٩٧٧ .

٧ ـ الخوارزمى (محمد بن موسى) ـ كتاب الجبر والمقابلة ـ تحقيق على مصطفى مرفه ومحمد مرسى احمد . مطبعة فتح الله الياس نورى ـ القاهرة ١٩٣٩ .

٨ ـ الدفاع (على عبد الله) ـ ابو الوفاء البوزجانى . المجلة العربية ـ ص ٩٧ ـ ٩٩ ، عدد ٦ ، ١٣٩٨ = ٧٧/ ـ ١٩٧٨ .

٩ ـ دوفو (البارون كارا) ـ الفلك والرياضيات فى « تراث الاسلام » لتوماس ارنولد ترجمة جرجيس فتح الله ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٢ .

١٠ ـ السموأل (يحيى بن عباس المغربى) ـ الباهر فى الجبر ، تحقيق صلاح احمد ورشدى راشد ، مطبعة جامعة دمشق ـ دمشق ١٩٧٢ .

١١ ـ الشحات (على احمد) ـ ابو الريحان البيرونى ، حياته ومؤلفاته وابحاثه العلمية ، دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٨ .

١٢ ـ جبرا (احمد مختار) ـ محاضرات ابن الهيثم التذكارية « الاسطرلاب عند العرب » مطبعة جامعة فؤاد الاول ـ القاهرة ١٩٤٧ .

١٤ ـ الطوسى (نصير الدين) ـ جوامع الحساب بالتخت والتراث . تحرير احمد سليم سعيدان . الجامعة الاميركية ـ بيروت ١٩٦٧ (مقتبس عن مجلة الابحاث) .

١٥ ـ الطويل (توفيق) ـ العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٦٨ .

١٦ ـ القلصاوى (ابو الحسن على) ـ كشف الاسرار عن علم حروف الغبار ـ القاهرة ٨٥٢ هـ

١٧ ـ كتانى (منتصر على) ـ اسهام المسلمين فى العلـوم الطبيعية ـ ترجمة ابراهيم حمودة ، العلم والمجتمع ، ص ١٤ ـ ٣٥ ، عدد ٢٥ ، ١٩٧٧/٢٦ .

١٨ ـ كيالى (محمد عبد السلام) ـ الحضارة العربية ،طابعها ومقوماتها ، دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٧٠ .

١٩ ـ لطفى (عبد الحميد) واحمد ابو العباس ـ تاريخ الرياضيات . الهيئة العامة لشئون المطابـع الامـيرية ـ القاهرة ١٩٦٠ .

٢٠ ـ مظهر (جلال) علوم المسلمين اساس التقدم العلمى الحديث ،المكتبة الثقافية ، العدد ٢٤٧ ، الهيئة المصـرية العامة للتاليف والنشر القاهرة ١٩٧٠ .

21 — COLLETTE, J.P. - Les mathematiques de l'Islam, in „Histoire des mathematiques" p 119-131, Renouveau pedaggique, Inc. Ottawa - 1973.

22 — JAOUTICHE, K. - Le Livre du qarastun de Tabit ibn qurra E.G. Brill - Leiden 1976.

23 — MIELI, A.— La Science a°abe etc. E.J. Brill - Leiden, reimpression 1966.

24 — MONTEIL, V. - Le pensee acientifique, in „Clefs pour le pensee ambe". p. 153-169, Seghers - Paris 1974.

25 — SANCHEZ PEREZ, J.A. - La ciencia arabe en La à edad media. IDEA - Madrid- 1954.

26 — Idem. - Compendio de Algebra de Abenbeder. Troduccion y estudio. CDEH - Madrid 1916

27 — WOEPCKE, M.F. - La propagation des chiffres indians Imprimerie Impélla - .. ffris 1863.

28 — YOUSCHKEVITCH, A.P. - Les mathematiques arabes. Traduction par M. CAZENAVE et. K. JAOUICHE, Vrin - Paris 1976.

* * *

صدر حديثاً

افريقيا في التاريخ المعاصر

لبيبة محمد موسى

المؤلف بازل ديفدسن * Basil Davidson كاتب ومؤرخ كتب الكثير عن افريقيا ، ونشرت معظم مؤلفاته بلغات عديدة . وقد عمل المؤلف كاستاذ زائر فى جامعات غانا ، وكليفورنيا فى لوس انجلوس ، وادنبره .

والمؤلف زميل وعضو شرف فى مركز دراسات غرب افريقيا فى جامعة برمنجهام . وقد كافأته جامعة منشستر بجائزة عضوية الزمالة الممتازة فى مركز مجلس ابحاث سيمون ، وذلك لمساعدته على اتمام بحثه المكتبي لهذا الكتاب الذى نحن بصدد تقديم عرض له ، والذى يعد نتاج ربع قرن من المعرفة والتجربة والخبرة الحقلية التي عاشها المؤلف فى المجتمعات الافريقية .

وهذا الكتاب « افريقا فى التاريخ المعاصر » يعد احدث كتاب فى سلسلة كتبه عن تاريخ افريقيا والتي تتضمن افريقيا القديمة يعاد اكتشافها الام السوداء ، الماضى الافريقي ، الافريقيون فى مهب العاصفة .

* Basil Davidson; Africa in Modern History, the search ror a new society, Pcuhuim, 1978.

ويعالج هذا الكتاب تاريخ افريقيا المعاصر فى القرن العشرين خاصة فى مجال التطور السياسي للافكار القومية ، حيث يقدم المؤلف مسحا عاما ، وشرحا شاملا لمختلف الاتجاهات المؤثرة ، والحركات والافكار والاشخاص الذين كان لهم دور هام فى تحقيق التغيير فى القارة الافريقية الناهضة ، باعتبار سكانها جزءا هاما من البشرية فى العصر الحديث .

والواقع أن تاريخ افريقيا المعاصرة هو تاريخ وأفكار ونمو القوميات خلال القرن العشرين . فقد أصبح الافريقيون خلال هذا القرن جزءا من العالم الحديث ، وهي ظاهرة بارزة من ظواهر القرن العشرين . وقد وصل الافريقيون الى هذه المرحلة عبر تطور طويل .

ففى القرن التاسع عشر نظم الافريقيون انفسهم فى عدد كبير جدا من الجماعات . وتطور الامر الى أن اصبحوا منظمين الان فى حوالي خمسين دولة ، أو بالتحديد ستا وأربعين دولة فى منتصف عام ١٩٧٠ ، فضلا عن عدد آخر فى الطريق . وهكذا اختتمت مرحلة طويلة من التاريخ وبدأت مرحلة اخرى. ويتساءل الكاتب :

لماذا حدث ذلك ؟؟ وكيف ؟ وماهي الافكار التي دفعت الى هذا التطور ؟؟ ومن أين اتت ؟ والى أين تتجه ؟

والاجابة على هذه الاسئلة تتسم بالحساسية والدقة ، ولكنها تظل مطلبا ملحا للتعرف على التاريخ المعاصر للقارة الافريقية . وفى هذا السبيل يذكر الكاتب بان افريقيا المعاصرة ليست فقط نتاج ما قبل الاستعمار ، أو تاريخ فترة الاستعمار ، ولكنها ايضا نتاج العلاقات التجارية المباشرة مع النظم التجارية الراسمالية فى أوربا وامريكا والتي بدأت قبل عام ١٥٠٠ ، واصبحت ذات أثر قوى حوالى ١٦٥٠ . واستمرت بعد ذلك لمدة مائتي سنة قبل أن يرسل الاستعماريون جيوشهم الى افريقيا . ففى عام ١٨٨٠ بدأ الغزو الاستعمارى ، وتبع ذلك انطلاق المقاومة ضد النظم الاستعمارية ، وكذا التكيف معها . وهنا تبدأ فترة التاريخ الافريقي الاستعمارى .

وقد حاول الافريقيون حل المشاكل الجديدة الطارئة خلال تلك الفترة بأساليبهم التقليدية القديمة ، بينما ذهب شباب افريقيون الى اوربا وتعلموا فيها واكتسبوا ثقافات الغرب ، واكتشفوا قيمة القوميات الاوربية. وكان لذلك أثره فى نمو القومية الافريقية المتأثرة بأنماط القوميات الاوربية . وقد كان ذلك بداية الطريق لانتصار الافريقيين حيث قامت الدول الافريقية وأنشأت علاقات حرة مع دول الغرب ، وشهد القرن العشرون ليس فقط خروج الافارقة من عزلتهم ، بل شهد أيضا توصلهم الى تحديد قدراتهم وإمكانياتهم بالنسبة للعالم كله ، ومن ثم تحديد أهدافهم والمطالبة بها ازاء بقية أجزاء العالم . وهكذا تبلورت الشخصية الافريقية نتيجة لانبعاث ونهضة افريقيا فى القرن العشرين .

وخلاصة الامر أن تاريخ افريقيا الخاص يختلط ويتداخل مع التاريخ خارج القارة . وهناك فترات معينة بين ١٩٢٠ و ١٩٤٥ ظهر فيها التاريخ الخارجي مهيمنا ومسيطرا على شاشة الاحداث فى افريقيا . وبدأ تاريخ الافريقيين كما لو كان هو تاريخ الاوربيين فى افريقيا اكثر مما هو التاريخ الخاص للافارقة. وسوف نرى كيف حدث كل هذا وسنحاول فى نفس الوقت تلمس معالم المستقبل للقارة الافريقية .

كانت الحرب العالمية الثانية مع غيرها من العوامل ــ حاسمة فى اجراء التغييرات السياسية فى القارة الافريقية المستعمرة . ففي اعقاب عام ١٩٤٥ كان فى امكان السلطات الاستعمارية ان تظل على مقاومتها لمطلب الجلاء عن المستعمرات الافريقية . وكان يمكنها ان تؤخر هذا الجلاء عن الارض الافريقية ولكن لم يكن فى استطاعتها الحيلولة دون انهاء الاستعمار عن افريقيا .

وقد عبر أحد الجنود النيجيريين الذين حاربوا الى جانب الحلفاء عن شعور الجنود الافريقيين بعد انتهاء الحرب حيث قال : « اننا نحن الجنود الذين حاربوا فيما وراء البحار عدنا الى أوطاننا بأفكار جديدة . فقد أخبرونا خلال الحرب عن الغاية التي نحارب من اجلها ، وهي الحرية ، ونحن ايضا نريد الحرية ولا شيء غير الحرية » .

ولقد شارك مئات الآلاف من الافريقيين فى المستعمرات الفرنسية والبريطانية فى معارك الحرب الى جانب الحلفاء ، ثم عادوا بعد الحرب الى أوطانهم مفعمين بمثل تلك الافكار التي تتعطش للحرية .

وقد انعش هذه الافكار لديهم ولدى غيرهم ما كان ينادى به الحلفاء ويعلنون عنه من مبادىء فى الحرب الفكرية ضد المانيا النازية خلال الحرب العالمية الثانية . اذ نادى الحلفاء بحق الشعوب فى تقرير مصيرها وحقها فى الحياة الديموقراطية . وقد وردت تلك المبادىء والوعود البراقة فى ميثاق الاطلنطي المعلن فى اغسطس ١٩٤١ بواسطة روزفلت رئيس الولايات المتحدة الامريكية وتشرشل رئيس الوزراء البريطاني ، حيث ورد بالميثاق هذه العبارة الشهيرة : « الحرية ولا شيء غير الحرية » وهي عبارة قرعت أسماع وأذهان الجميع . وأصبح النداء المدوى الشامل فى أنحاء العالم هو : « دع الحرية تأتي ولسوف يتغير كل شيء » .

وقد اعلنت وثيقة الاطلنطي أن كل الشعوب سوف يكون من حقها اختيار اشكال حكوماتها عندما تنتهى الحرب . ولقد حاول تشرشل أن يتراجع عن هذا الوعد بعد شهر واحد من نهاية الحرب العالمية . اذ قال فى مجلس العموم : « انه لم يصبح رئيسا للوزراء لكي يقوم بمهمة تصفية الامبراطورية البريطانية » . مشيرا الى أن الوعود الواردة فى وثيقة الاطلنطي سوف تطبق فقط على البلاد التي كانت تحتلها دول المحور . ولكن الرئيس الامريكي روزفلت رد عليه قائلا : « لا . ان تصريح الاطلنطي سوف يطبق على كل البشرية » . وهذا ما كان يفكر فيه الافريقيون ايضا وقد ساد هذا الفكرة بقوة فى المستعمرات الفرنسية والبريطانية وكتبت كتابات عديدة من جانب الجزائريين والنيجيريين ، وأهالي مدغشقر وغيرهم تنادى بالقومية الافريقية وتطالب بالحرية وتقرير المصير للشعوب الافريقية . ففى مقالة لصحيفة وطنية من مدغشقر كتب أحد الزعماء الوطنيين فى ابريل ١٩٤٦ يقول : « اننا نعرف جيدا أن الاستعمار والعنصرية التي يدعى بعض الافراد رفضها ما زالا يعيشان فى نفوسهم . ولكن على هؤلاء الناس أن يفهموا ان عهد القهر الاستعمارى والسيادة الاستعمارية قد انتهى . فنحن اليوم فى عصر جديد ، عصر تشهد عليه وثيقة الاطلنطى ومنظمة الامم المتحدة » .

ذلك كان الجو العام الذى صحب انتهاء الحرب العالمية الثانية فى افريقيا . وهو احساس عام أثار شعور القومية فى كل مكان بالقارة . وكان هذا الشعور يعنى ان الحياة فى ظل القومية الافريقية سوف تكون قطعا حياة أفضل .

ولقد حاول الساسة الاستعماريون امتصاص هذا الشعور بابتداع نظم جديدة تغلف السيطرة والسيادة الغربية على افريقيا . اذ ابتدعت دول الغرب نظام الوصاية الدولى على الشعوب الافريقية اذ قالت بان الشعوب الافريقية لم تصل بعد الى مرحلة النضج السياسي ، ومن ثم ليس فى امكانها ان تحكم نفسها وان على الدول الاوربية المتمدينة واجب حتمي فى ان تأخذ بيد هذه الشعوب الافريقية الى مدارج النضج السياسي . وأن تعلم الافريقيين مبادىء الديمقراطية حتى يتهيأوا لحكم انفسهم وتطبيق الديمقراطية . ولكن هذه الدول الغربية كانت ترفض فى حقيقة الامر فكرة حصول افريقيا على استقلالها . وهذا ما أثار الازمات والاضطرابات السياسية فى القارة الافريقية اذ لجأت السلطات الاستعمارية الى القهر والردع والقوة المستبدة . ولكن القادة الوطنيين الافريقيين وطدوا العزم على النضال ضد

الاستعمار ، وانهاء السلطة الاستعمارية والحصول على الحرية والاستقلال لبلادهم . وشهدت فترة السنوات العشر من ١٩٥٠ حتى ١٩٦٠ أكبر الحملات الوطنية لتحقيق هذا الهدف وذلك بتكوين دول أفريقية مستقلة على نمط الدوله القومية الاوربية . وقد تحقق ذلك بالتدريج فى كثير من الاحوال مثلما حدث فى ساحل الذهب ، اذ حصل حزب المؤتمر الشعبي عام ١٩٥١ على استقلال ذاتي داخلي فى مقابل استمرار السيطرة البريطانية فى اطار الدولة المستعمرة ولم يكن من الممكن للحزب أن يرفض هذا الحل الوسط فى هذا الوقت اذ كان الحصول على نصف الكعكة افضل من الوعد بكل الكعكة فى المستقبل القريب .

وفى نظر غالبية القوميين الافريقيين ، كانت محاولة اكتساب دولة قومية على النمط الاوربي تعد هدفا استيراتيجيا وغاية ضرورية فى حد ذاتها . اذ تعلم الزعماء الافريقيون أن التقدم والمدنية قد نبعتا من بريطانيا او فرنسا وهذا ما تشهد به لديهم الصناعة المتقدمة والعلم الحديث . واذا كان الامر كذلك فلماذا لاتؤخذ عنهما ايضا النظم السياسية ومجموعات القوانين واشكال الديموقراطية ، وانماط الحياة الاقتصادية .

وهكذا عمد الزعماء الافريقيون إلى افرقة تلك الافكار والنظم المستوردة . وكانوا مقتنعين تماما بوجوب استيراد تلك الافكار والنظم الى افريقيا ، لانه لا توجد وسيلة أخرى لبناء الامة . وكان يشارك الزعماء الافارقة فى هذا الاعتقاد آلاف الموظفين الافريقيين الذين يعملون فى خدمة الادارة الاستعمارية فى البلاد او فى التعليم والمهن الفكرية المختلفة ، وهم جميعا يكونون ما يسمى بالطبقة السياسية التي سيخرج منها صناع السياسة فى البلاد .

وقد ثار هؤلاء الزعماء فى طريق الحصول على الاستقلال بالتدريج فى اكثر الاحوال مثلما حدث فى ساحل الذهب ، حيث حصلت على نوع من الاستقلال الذاتي عام ١٩٥١ فى ظل حزب المؤتمر الشعبي بقيادة نكروما الذى وافق على رئاسة الحكومة مع استقلال داخلى محدود على أن تبقى معظم السلطات الهامة فى يد الحاكم البريطاني ، ومع ذلك فقد كان هذا الوضع فى نظر نكروما ونظر الزعماء الآخرين خطوة كبيرة نحو الاستقلال . كما كان دليلا أمام القادة الافارقة الاخرين فى افريقيا الاستوائية بأن التقدم الحقيقي ضد النظم الاستعمارية أصبح أمرا ممكنا . وقد مرت ست سنوات اخرى على ساحل الذهب تخللتها تجارب صعبة ، ولكنها قادته فى النهاية الى اكتساب السيادة السياسية . ففى عام ١٩٥٧ اصبحت مستعمرة ساحل الذهب دومنيون صاحبة سيادة ، ثم أعلنت جمهورية مستقلة فى عام ١٩٦٠ واطلق عليها دولة غانا كرمز افريقى خالص نابع من تاريخ البلاد . وهذا الطريق الذى سارت فيه غانا قد تبعته وسارت على دربه بقية المستعمرات الافريقية البريطانية .

وبالنسبة للمستعمرات الافريقية الفرنسية فقد سارت فى نفس الطريق . ولكن كان على الافريقيين فى هذه المستعمرات ان يناضلوا فى جبهتين قويتين : جبهة النضال ضد السلطة الاستعمارية فى باريس ، وجبهة النضال ضد المستوطنين الفرنسيين الذين لايريدون مبارحة المستعمرات الفرنسية ، وكانوا يجدون تأييدا فى ذلك من زعماء سياسيين اقوياء فى فرنسا . وكانت السلطات الاستعمارية الفرنسية فى تلك المستعمرات مصممة بعد عام ١٩٤٥ على الابقاء على تلك المستعمرات فى اطار السياسة الفرنسية كنظام اقتصادى . ففى الدستور الفرنسي لعام ١٩٤٦ تكون ما سمى بالاتحاد الفرنسي ، وهو ليس بالكومنولث وليس بالتحديد امبراطورية ، ولكنه على أى الاحوال يكفل السيادة الفرنسية على المستعمرات الافريقية . ولم يمنع ذلك من اثارة الافكار القومية والحرية والمقاومة من جانب الافريقيين فى المستعمرات الفرنسية ، والتى حصلت بالتدريج على استقلالها .

ففى تونس استطاعت المقاومة الوطنية أن تستخلص من فرنسا الاستقلال الذاتي فى ابريل سنة ١٩٥٥ ، ثم الاستقلال التام فى ظل زعامة بورقيبه وحزبه فى مارس سنة ١٩٥٦ . كما حصلت المغرب على استقلالها عن فرنسا فى مارس ١٩٥٦ تحت عرش الملك محمد الخامس . وبالنسبة للجزائر فقد كان الصراع المسلح مع فرنسا طويلا وقاسيا حتى حصلت على استقلالها ابان رئاسة الرئيس شارل ديجول فى يوليو سنة ١٩٦٢ بعد ان استشهد فى سبيل هذه الغاية ما لا يقل عن ربع مليون شهيد وبعد سقوط الجمهورية الرابعة فى فرنسا وقيام الجمهورية الخامسة فى عام ١٩٥٨ بزعامة شارل ديجول . فقد قام ديجول باجراء استفتاء فى الاقاليم الافريقية لكى تختار بين احد امرين . اما الاتحاد مع فرنسا أو ان تصبح مستقلة استقلالا كاملا . وفى هذه الحالة الثانية سوف تنتهى كل المساعدات الفرنسية . وكانت نتيجة التصويت فى غينيا الموافقة على الاستقلال الكامل ورفض الجماعة الفرنسية، وذلك بأغلبية ٩٥٪ فى المائة من الاصوات . وبالنسبة للاقاليم الفرنسية الاخرى فقد اختلفت نسبة الأصوات على انه ما ان حل عام ١٩٦٠ حتى غدت الاقاليم الفرنسية فى افريقيا دولا قومية مستقلة ، معلنة انتصار القومية الافريقية ومكللة جهود الزعماء الوطنيين بالانتصار وتحقيق الاستقلال بعد صراع قاس طويل .

وعندما تحقق الاستقلال ظن بعض القادة الافريقيين مثل أوجنجا وادينجا فى كينيا ان الاستقلال هو نهاية الصراع ، وان الجميع سوف يخضعون للنظام . ولكن زعماء آخرين رأوا ان ما حققوه ليس هو كل ما يأملون فيه . بينما رأى آخرون ان نتيجة الصراع هي نتيجة مرضية ، اذ تحقق الاستقلال الذى سيجعل المستقبل افضل من الماضى . وكانت فرحة البلاد الافريقية عارمة جارفة عندما انزلت رايات الاستعمار وارتفعت الرايات الوطنية . وكان الاعتماد السائد ان التقدم الحقيقى سوف يتحقق فى البلاد الافريقية عندما يتحمل الافريقيون وحدهم المسئولية السياسية لبلادهم .

واذ حصلت الدول الافريقية على استقلالها فقد دخلت فى المجتمع الدولى مشاركة فى المؤتمرات والشئون الدولية وجلس رؤساء الوزراء الافارقة جنبا الى جنب مع رؤساء الوزراء البريطانيين فى مؤتمر الكومنولث البريطانى . كما ذهب الزعماء الافريقيون الى الامم المتحدة وغيرها من المنظمات والهيئات ممثلين لبلادهم فى توجيه وادارة شئون العالم .

واذ استقلت الدول الافريقية أيضا فقد اتجهت نحو تحقيق التجمع فيما بينها فى منظمة افريقية كبيرة . وقد تحقق لها ذلك فى عام ١٩٦٣ حيث تكونت منظمة الوحدة الافريقية والتى تضم كل الدول الافريقية المستقلة . وباعتبار هذه المنظمة منظمة للحكومات فقط ، أو بمعنى آخر منظمة لرؤساء الدول وممثليهم فقد أصبحت فى صورة هيئة مصغرة للامم المتحدة . ولم يقدر لها أن تبدأ فى تنفيذ الاهداف الكبيرة التى كانت تستهدفها القومية الافريقية ، حيث نادت بمجلس تشريعى واحد وهيئة تنفيذية واحدة الخ ..

ومع ذلك فان تلك المنظمة تعتد أفضل بكثير من لا شىء بالنسبة للدول الافريقية . اذ ان الفوائد التى تتحقق من ورائها اكثر قيمة مما يدفع من أجل مؤسساتها . فهى تحقق اجتماعات دورية لرؤساء الدول والحكومات أو ممثليهم للتشاور فى السياسة والشئون المشتركة . وهذا فى حد ذاته فائدة لا تنكر للدول الافريقية ، وان كانت الخلافات السياسية بين مجموعات تلك الدول تجعل من الصعب عليها الوصول الى اتفاقيات فى كثير من الاحوال ، مع ملاحظة انها حققت

اتفاقا كاملا فيما يتعلق بهدف تحرير القارة من الاستعمار . كما نجحت فى تسوية عدد من المنازعات بين الدول الافريقية . وهــذا ما تثبته قائمة الاحصاءات لاشكالات الحدود فى عام ١٩٧٠ والتى تم حلها عــن طريــق وساطة المنظمة .

وفضلا عن هــذا التجمع الكبير للدول الافريقية التى حصلت علــى الاستقلال ، فان ثمة مشروعات للاتحادات والتجمعــات المحدودة كانت تتم بين عــدد مــن الدول ، فمثلا عن محاولات لتجمع ممثلى الشعوب الافريقية ذاتها وهى حركات يغذيها القوميون الافارقة .

وهكذا انتصرت القومية الافريقية وحصلت علــى الاستقلال مــن المســتعمر ، وتخطت حدود دولها الى انشاء منظمات دولية بــين الدول الافريقيــة والمشاركــة فى القضــايا الدوليــة . واذ تكونت الــدول الافريقيــة المستقلة فقد تولــى الحكم فيها الوطنيــون الذين كانوا يتزعمون حركات الاســتقلال . وتكونت الحكومات الوطنيــة ، ولــم تمض بضع سنوات عليها حتى ظهر شعور بعــدم الرضا ازاء أسلوبها فى الحكم ، حيث لــم تســتطع ان تحــقق العدالــة الاقتصــادية والاجتماعية . فأحد الاجناس المعزولة مثــل كاريموجنج Karimojong وجدوا انفسهم فجأة داخل دولة اوغندا ، بينما كان يجب أن يكونوا داخل دولة كينيا أو السودان أو الكونغو . وتوجــد أمثلــة عديدة مشابهة لذلك وكان الشعور باكتساب العدالة فى كثير من البلاد الافريقية شــعورا ضعيفا بعد تحقيق الاستقلال ، حيث لم تفد الاغلبية من فوائد هذا الاستقلال . ومثــل هذا الوضع الذى وجــد فى افريقيا بعــد الاستقلال يشبه وضع دول اوروبا الشرقية التى تكونــت عشــية انحــلال امبراطورية النمسا والمجر بعد الحرب العالمية الاولى حيث حققت القوميــات التشيكية والسلوفاكيــة والكرواتية والسلوفونية تحررها مــن تلك الامبراطوريــة . وكــان فى أوروبا كما هــو الشأن فى افريقيا رجال بارزون قادوا حركات التحرر ضد الامبراطوريات وتحقق لهم هذا التحرر والاستقلال وباشــروا بنــاء دولهم القومية المستقلة ، معتقدين انهم بعد أن تم لهم حل المشكلة الوطنيــة فانــه يمكنهم ان يحلوا المشكلة الاجتماعية الممثلة فــى الفقر والتخلف والصراع الداخلى غير أنهم وجدوا ان حل المشكلة الاجتماعية يتجاوز قدراتهم، وهنا حدثت الفجوة بين القــادة والاتباع . ونشب النزاع بينهما فقامت الدكتاتوريــات الحاكمة تقبض على السلطة بيد من حديد ، وثارت الصراعات بين الجماعات التى ترفض الاندماج فى الاطار القومى الجديد . اذ ذهب الكروات ضد العرب ، والسلوفاك ضــد التشيك ، والماسيدوتيان والمقدونيون ضد البلغار وهكــذا . واقتصــرت التنظيمــات السياسية التى منحت لهذه الاجماعات على مجرد النظم الادارية والبيروقراطية الجامدة .

وقــد قدمت تفســيرات عــديدة لهــذه الاوضاع اذ قيل بأنهــا ترجع لعدم أمــانة السياسيين ، أو لتخلف الايديولوجية ، أو لوجــود احســــاس بالدونيــة فى الطبيعــة الانسانية inferiority of human nature أو الى ما قاله البعض من وجود حب للشكليات مع الخوف من المسئوليات .

وهكذا لم تحل هــذه الــدول الجــديدة مشكلاتها الداخلية ، وبدا للغالبية أن نظــام الاستعمار القديم انما حل محله نظام جديد للخضوع للقلة الحاكمة . وازادت الهوة بين الغالبية الفقيرة والاقلية المستفيدة . وحتى تقاوم تلك الحكومات مظاهر العنف والنزعات الثورية فى بلادها فقد ضاعفت من اجراءات ومظاهر القوة والسلطة ، ولم تجــد نفعــا كلمــات ونصائــح المصلحين ، ولــم تتحقق الاهداف الكبرى التى كان الزعماء الوطنيون ينادون بها للناس جميعا . ولــم يكن مــن

الممكن بالطبع العودة للوراء بعد الحصول على الاستقلال ، وانما كان لا بد من البحث عن طريق آخر فى السير الى الامام . ومثل هذه الاوضاع التى تواجدت فى أوروبا وجد مثلها فى افريقيا ووجد القوميون الافارقة انفسهم فى وضع مشابه ، كما وجدت الشعوب الافريقية نفسها فى وضع مشابه .

وكما أن الظروف المشابهة تنتج نتائج متشابهة فقد حدث فى افريقيا مثلما حدث فى اوروبا الشرقية ، حيث استولى الرجال الاقوياء على السلطة وانفردوا بها بينما تفشى الفساد كما يتفشى الوباء ، وحلت القوة محل الاخوة والمساواة والزمالة ، واستخدم العنف بدلا من الاقناع . واتضح بعد ذلك كله أن هذه الطريقة لحل المشكلة الوطنية ليست هى القادرة على حل المشكلة الاجتماعية ، وانه لا مجال للاصلاح الا بالثورة التى يمكن أن تحقق وحدها الوعود التى كان يرجى تحقيقها من الحصول على الحرية من المستعمر . وليس من شك فى أن فوائد الاستقلال كانت حقيقية وعديدة ، وتم تقدم لا ينكر فى السنوات الاخيرة ولكنها كانت أيضا سنوات دفع ثمن الاستقلال . فقد اعقب الاستقلال عدم استقرار فى نظم الحكم داخل الدولة الافريقية . اذ ثارت اضطرابات وانشئت برلمانات ثم حلت وجاء غيرها ، وسادت حركات عنف وخداع سياسى ، واعتلى السلطة اشخاص من أقصى اليمين الى أقصى الشمال . ولم ينخلع النفوذ الاجنبى عن هذه الدول بل ظل قويا . اذ احتفظت باريس مثلا بنفوذ قوى على مستعمراتها السابقة . وكما احتفظت انجلترا بمثل هذا النفوذ على ما كان لها من مستعمرات فى افريقيا . ثم دخل الى القارة ايضا نفوذ الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفيتى وساهم ذلك كله فى عدم استقرار نظم الحكم فى الدول الافريقية . اذ كثرت الانقلابات العسكرية واستولى العسكريون على السلطة كما حدث فى غانا عندما أسقط العسكرنون نظام حكم نكروما فى فبراير ١٩٦٦ . وثبت ما كان نكروما يفكر فيه فى السنوات من ٥٧ الى ١٩٦٠ حيث تنبأ بأن النظام البرلمانى البريطانى الديمقراطى لن يستمر تطبيقه طويلا فى الدول الافريقية . وفى ١٩٦٨ تحطم نظام يسارى فى دولة مالى بواسطة انقلاب عسكرى يمينى . كما انهى الجيش الليبى عام ٦٩ النظام الملكى السنوسى . بينما استولى الجيش الصومالى على الحكم وانهى الواجهة البرلمانية للدولة . وفى عام ١٩٧٠ كانت هناك تسع عشرة دولة افريقية تحت نوع أو آخر من انواع الحكم العسكرى ، مع احتمالات تحول دول أخرى الى النظم العسكرية .

ويرى المؤلف ان الدول الافريقية تحتاج الى أسلوب آخر فى التفكير وخبرات جديدة وانجازات اخرى تجعل تبنى اي نظام أجنبى للحكم نظاما مقبولا ومقنعا . ونسمع حاليا فى افريقيا نغمات قوية تسود فى الدول الافريقية عن الاشتراكية الافريقية أو الاشتراكية العربية أو اي نظام شكلي آخر للتنويه عن الشىء الحقيقي الذى يريدون تحقيقه وهو الاشتراكية العلمية . ولكن هذه الدول الافريقية ما زال يؤرقها أمران هامان هما : الصراع بين الكثرة والقلة ، وكذلك الصراع بين القوميات فى داخل الدولة الواحدة .

والصراع الاول يقود الى زيادة قبضة القلة على الكثرة . اما الصراع الثاني فأنه يسوده اتهام القوميات بالنزعة الانفصالية القبلية . وتقوم الحكومات بردعه بالقوة . ولعل النموذج الاثيوبي يوضح هذا الوجه من الصراع .

ويرى المؤلف ان اصلاح الدول الافريقية يحتاج الى تعديل جذرى يسير من القمة الى

اسفل ، وليس من أسفل الى القمة وان يكون للمشكلة الاجتماعية الاولوية على المشكلة الوطنية واذ يجب ان تبدأ تلك الدول من الاحتياجات الحقيقية والمباشرة للناس فى القاعدة وحاجاتهم الى الهيمنة على مجتمعاتهم الخاصة ، ونحاجتهم الى كيفية استخدام هذه الهيمنة ، ودفع عجلة تقدم الحياة ، وحصولهم على الوسائل التي تكفل تحقيق هذا التقدم . وحيث حصلت كل جماعة على الوسائل التي تدير بها شئونها المحلية وفهمت مصالحها المحلية ، فانه يكون من الممكن عندئذ جذبها الى المجتمع الاكبر سواء أكان هو النحي او المجتمع المحلي او الدولة او فى كلمة واحدة الامة nation . وهنا يمكن لكل الشعب ان يعيد صياغة اساليبه المتباينة فى وحدة وعمل مشترك وكما قال بعض القادة الافارقة ، فان كل قراريهم حياة العامة يجب أن يشترك فيه الناس من القاعدة ، مرحلة تلو مرحلة ، ومستوى يليه مستوى اعلى فى ظل نظام ديمقراطي حقيقي . كأن يبدأ من القرية للمقاطعة ، ومن المقاطعة للاقليم ، ومن الاقليم للحكومة المركزية . وسوف يكون التنوع الكبير فى الثقافة الافريقية مصدرا للقوة وليس مصدرا للضعف ، ومثل هذا الاتجاه يشاهد حاليا فى بعض الجمهوريات الافريقية ، وتدور حوله مناقشات الساسة والطلاب فى كثير من الدول الافريقية . وهو الاتجاه الذى سيحكم المستقبل ويقدم حلولا حقيقية للمشاكل .

★ ★ ★

العدد التالى من المجلة

العدد الثانى - المجلد الحادى عشر

يوليو - اغسطس - سبتمبر

قسم خاص عن

الاتصال

بالإضافة الى الأبواب الثابتة

الخليج العربي	٥	ريالات
السعودية	٥	ريالات
البحرين	٤٠٠	فلس
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس
اليمن الشمالية	٤,٥	ريال
العراق	٣٠٠	فلس
لبنان	٢,٥	ليرة
الأردن	٢٥٠	فلسا
سوريا	٣	ليرات
القاهرة	٢٥٠	مليما
السودان	٢٥٠	مليما
ليبيا	٣٥	قرشا
مسقط	٤٠٠	بايزه
الجزائر	٥	دنانير
تونس	٥٠٠	مليم
المغرب	٥	دراهم

الاشتراكات

للاشتراك في المجلة تكتب إلى: الشركة العربية للتوزيع - ص.ب ٤٢٢٨ بيروت

الاتصال البيولوجى

التحرير الاعلامى

وسائل الاتصال الحديثة

سكيولوجية الاتصال

المجلد الحادى عشر - العدد الثانى - يوليو - اغسطس - سبتمبر ١٩٨٠



رئيس التحرير: أحمد مشاري العدواني
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الاعلام فى الكويت * يوليو - اغسطس - سبتمبر ١٩٨٠
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية - وزارة الاعلام - الكويت : ص . ب ١٩٣

المحتويات

الاتصال

● ● ●

شخصيات وآراء

● ● ●

مطالعات

● ● ●

من الشرق والغرب

● ● ●

صدر حديثا

الاتصــــال

التمهيد

يستشهد كثير من علماء السياسة والعلوم الانسانية بملاحظة طريفة صائبة أبداها تاليران Talleyrand من أن الانسان يستطيع أن يفعل أشياء كثيرة جدا بالسيف الا أن يجلس هو نفسه عليه . وكان تاليران يقصد بذلك أنه يستحيل على اى نظام من نظم الحكم أن يقوم ويستمر فى الوجود معتمدا فقط على ممارسة العنف والقهر ، وكبت الرأى الاخر ، ومحاولة القضاء على القوى المعارضة ، وانما الامر يتطلب على العكس من ذلك تجاوب الناس مع نظام الحكم وتفهمهم لفسفتة وأهدافه ، وخضوعهم (الطوعي) للسلطة ، وتقبلهم للنظم الاجتماعية والسياسية السائدة فى المجتمع واقناعهم بها . اى ان المسألة تستلزم من ناحية تنازل الافراد أنفسهم عن قدر من (فرديتهم) نتيجة للفهم والوعي وادراك أهمية التماسك الاجتماعي ، مثلما تستلزم من الناحية الاخرى ادراك القادة والزعماء حقوق تلك القوى المعارضة فى التعبير عن رأيها ، ثم محاولة التغلب عليها عن طريق الحوار والاقناع وليس عن طريق القهر أو العنف ، الذى قد يتعرضون هم أنفسهم له اذا تغيرت الاوضاع . اذ ليس ثمة ما هو اقسى على المرء من أن يجد نفسه فى وضع لايتاح له فيه حرية التعبير عن رأيه وفكره فيما يدور حوله من أحداث تؤثر فى حياته بشكل مباشر .

ومع ذلك فالظاهر أنه كان يوجد دائما وفي كل أنواع المجتمعات الانسانية خلال جميع مراحل التاريخ نوع ما من الرقابة على الافكار والآراء ومظاهر السلوك ، وانعملية

(الاتصال) بين أفراد المجتمع الواحد ، وكذلك أساليبه ووسائله وقنواته كانت هى أيضا تخضع دائما لعنصر من التوجيه والتقييد والتحكم . ولا ترجع هذه التحديدات فقط الى ما قد يفرضه أصحاب القرار من شروط وقيود على (مادة الاتصال) ــ أى نوع المعلومات التى يمكن تناقلها ، والموضوعات التى تباح مناقشتها ، وانما قد تأتى هذه القيود أيضا من (أداة الاتصال) ذاتها ، أى من اللغة التى تستخدم فى الحديث وتوصيل مادة الاتصال (المعلومات) . فاستخدام اداة اتصال (لغة) معينة بطريقة معينة ، بل وانتقاء كلمات والفاظ ومصطلحات معينة بالذات من تلك اللغة لاستخدامها فى مواقف معينة بالذات ، تساعد مساعدة فعالة اما على الابقاء على الاوضاع والقيم السائدة فعلا فى المجتمع ، او على ادخال قيم وافكار جديدة يراد لها أن تذاع وتنتشر وتسود بين أفراد المجتمع ، بحيث يرفضون كل ما قد تحمله اليهم اداة اتصال أخرى (لغة والفاظ وتراكيب مختلفة) وهكذا . وهذا معناه فى آخر الأمر أن اللغة من حيث هى أداة اتصال تعتبر عاملا اساسيا ووسيلة هامة من عوامل ووسائل التماسك والتضامن والتكامل فى المجتمع ، وذلك اذا عرف ذلك المجتمع كيف يستخدمها بالطريقة التى تخدم ذلك الهدف ، ولكنها فى الوقت ذاته قد تكون أداة لاشاعة البلبلة والفرقة فى المجتمع ، وبالتالى تكون عاملا ووسيلة من عوامل ووسائل التخلخل والتفكك والاضطراب اذا هى استخدمت بطريقة أخرى ، بقصد تحقيق ذلك الهدف ايضا . وهذا هو السبب فيما يذهب اليه العلماء والكتاب من ضرورة توفير حرية التعبير عن الفكر وابداء الراى عن طريق ادوات ووسائل الاتصال المختلفة التى تعتمد فى المحل الاول على الكلمة المنطوقة اوالمكتوبة ، وما يتبع ذلك من تبادل الآراء ، بل واحيانا التقاء وجهات النظر ، على اعتبار ان ذلك هو خير ضمان لاستمرار التماسك والتضامن والتكامل فى المجتمع ، وليس فقط خير وسيلة لاستمرار نظام الحكم على ما يعتقد البعض ان هذا وحده هو ما كان يقصده تاليران من عبارته. فعبارة تاليران اذن تذهب الى آفاق أبعد وأوسع مما توحى به لأول وهلة ، لانها تعنى فى آخر الأمر **أن حرية الاتصال هى العامل الاساسى فى التماسك الاجتماعى .**

وكما يقول كلاوس موللر Claus Mueller فى كتابه القصير القيم عن « سياسة الاتصال » فان قدرة الانسان على « صنع » الكلمات وصياغة الرموز التى تمثل ظواهر عالمه الخارجى وعالمه الداخلى على السواء هى أهم الخصائص التى تميز الانسان عن بقية الكائنات . ففى محاولته فهم البيئة التى يعيش فيها وحل الغازها يصوغ الانسان انساقا رمزية او لغات

يمكنه عن طريقها « بناء هذه العملية » ــ حسب تعبير موللر ــ ونقلها الى الآخرين . فالكلمات تمد الانسان بقوالب يصب فيها أفكاره ومفهوماته وتصوراته ، مثلما تزوده برموز تعبر عن معتقداته وقيمه ... ولكن على العكس من بعض الرموز الاخرى التى لا تتضمن سوى معانى محددة وثابتة كالأرقام أو الاعداد مثلا ، فان الكلمات تحتمل كثيرا من التأويلات التى تختلف من شخص لآخر ، مثلما تختلف باختلاف الظروف والاوضاع . وهذا هو ما يعطى الكلمات خطورتها واهميتها فى عملية الاتصال ... اللغة اذن ، وباختصار هى أداة الاتصال الرئيسية فى المجتمع الانسانى ، لأنها هى الوسيلة الاكثر فعالية فى تمكين الفرد من الدخول فى علاقات وتفاعلات اجتماعية مختلفة ، مثلما هى اداته الرئيسية فى عملية التكامل مع الثقافة التى ولد فيها ، أى أن اللغة التى يكتسبها الفرد أثناء عملية التنشئة الاجتماعية هى الاداة الاساسية فى عملية التنشئة أو التطبيع الاجتماعى ذاتها . وهذا لا يعنى بحال ان جميع افراد المجتمع يفهمون اللغة السائدة فى ذلك المجتمع بنفس الطريقة ونفس الدرجة . اذ على الرغم من انهم جميعا يتعلمون لغة المجتمع التى تتألف من الفاظ معينة، والتى لها قواعدها المعروفة وقواميسها التى تضم مفرداتها، وتحدد بدقة معانى هذه المفردات، فان ثمة عوامل اجتماعية واقتصادية وسلالية كثيرة تؤدى الى تفاوت افراد المجتمع فى ادراكهم للغة وفى طرائق استخدامهم لها . وبذلك فاننا نستطيع أن نقول مع موللر ان (لغة) الفرد هى بمثابة « رقيب داخلى » يتدخل فى تحديد ورسم علاقاته بالناس ، بقدر ما هى « واسطة لفظية » ــ أو « تجربة وسيطة » ــ يستخدمها فى توصيل آرائه وأفكاره وانفعالاته ، ومن هنا كانت قدرة الفرد على الاتصال تتوقف الى حد كبير على حصيلته من المفردات والتراكيب اللغوية .

ولكن السؤال الذى يطرح نفسه علينا بعد هذا كله ، والذى كان يمكن ان نبدأ به هذا التمهيد هو : ماذا نقصد بالاتصال ؟ ... وليس ثمة ما يدعونا الى الدخول فى متاهة التعريفات ، فالكلمة جديدة نسبيا ، وعلم الاتصال هو أيضا جديد ، وكما هو الحال بالنسبة لكثير من المصطلحات المستحدثة فى العلوم الاجتماعية والانسانية والمستمدة أساسا من العلوم الطبيعية فان العلماء لم يتفقوا حتى الآن على تعريف واحد للكلمة ، ولذا فقد يكفى هنا أن نقول أن «الاتصال» هو **العملية** التى يتم بمقتضاها تكوين العلاقات بين اعضاء المجتمع (بصرف النظر عن حجم هذا المجتمع وطبيعة تكوينه) وتبادل المعلومات والآراء والافكار والتجارب فيما بينهم . والواقع ان ثمة اجتماعا بين العلماء على اعتبار الاتصال **عملية** أساسية فى حياة المجتمع ، وان كل ما يتصل بانتقال الافكار والمعلومات من فرد لآخر أو من جماعة لأخرى يدخل ضمن هذه العملية ، سواء أكانت هذه الافكار والمعلومات ذات طبيعة اجتماعية أو ثقافية او علمية ، وسواء أكانت تتصل بالناس انفسهم أو بالبيئة (العالم الخارجى) الذى يعيشون فيه ، أو حتى بتجربة الفرد نفسه مع نفسه ، وفى هذه الحالة الأخيرة تكون عملية الاتصال باطنية أو داخلية تماما ، بحيث يتم الاتصال بين الفرد وذاته كما هو الحال حين يقلب الفرد فى ذهنه أفكاره وآراءه الخاصة ، أو

حين يدرس ذاته ويضعها موضع التحليل والنقد والمحاسبة والمؤاخذة . فكأن كل عناصر الثقافة التى يمكن نقلها ـ أو توصيلها ـ من فرد لآخر أو من جماعة لأخرى أو من جيل لآخر تؤلف **مادة الاتصال** ، ومن هنا كنا نجد ادوارد هول Edward T. Hall فى كتابه عن « **اللغة** الصامتة The Silent Language » يقول أن « الثقافة اتصال » على اعتبار ان العادات والتقاليد والتراث والخبرات والقيم والمعارف المختلفة كلها تتنقل بين الاشخاص والجماعات والأجيال ، وهذا الانتقال أو النقل والتوصيل هو ما يعطيها صفة الاستمرار والبقاء فى الوجود. ومن هنا أيضا كان معظم العلماء والمهتمين بدراسة الاتصال يعطون جانبا كبيرا من اهتمامهم لدراسة اللغة ، بما فيها اللغة الصامتة (الحركات والاشارات والايماءات .. الخ) واستخداماتها باعتبار اللغة هى اداة الاتصال الرئيسية واداة نقل الثقافة وتوصيلها مثلما هى ـ فى الوقت ذاته ـ جزء من الثقافة . وهذا هو ما أخذناه فى الاعتبار من قبل فى مقال لنا عن (حضارة اللغة) ظهر فى العدد الخاص بموضوع « الفكر واللغة » من هذه المجلة حين ذكرنا أن الانسان الذى يتفرد باللغة من دون الكائنات الأخرى أقام حضارته على أساس اللغة ، وانه لولا اللغة لما قدر لمثل هذه الحضارة أن تقوم (انظر **عالم الفكر** ، المجلد الثاني ، العدد الاول ، ابريل ـ مايو ـ يونيو ١٩٧١) .

وعلى الرغم من الحداثة النسبية لعلم الاتصال فانه علم شديد التعقيد ، يستمد أصوله ومسائله من عدة علوم أخرى لعل اهمها هى العلوم الاجتماعية وعلم النفس وعلم اللغة والسياسة ، فضلا عن كثير من التأثيرات الواضحة فيه من العلوم الطبيعية . الا أن (الاتصال) ذاته كعملية كان بغير شك ملازما لنشأة المجتمع الانسانى ، وان كانت عملية الاتصال ومادته تتخذان بطبيعة الحال أشكالا عديدة مختلفة تتفق ومختلف مراحل التطور الاجتماعى والذهنى والثقافى للجنس البشرى . فالى جانب (الكلام) كانت الجماعات المبكرة ـ ولا تزال بعض الجماعات البدائية حتى الآن ـ تلجأ الى أساليب قد تبدو ساذجة وبسيطة ولكنها تخفى وراءها بغير شك انساقا متكاملة من القواعد والاشارات والرموز التى لها معان واضحة فى اذهانهم ، حتى يمكن ارسال الرسائل (مادة الاتصال) بها ، مثل قرع الطبول ، أو اشعال النيران ، أو ارسال اشارات الدخان ، وما الى ذلك . ومن الصعب قبول النظريات التى تذهب الى أن الانسان الاول لم يكن يعرف اللغة المنطوقة او الكلام ، وهى نظريات كانت تشيع فى بعض الكتابات الانثربولوجية المبكرة . ولكن ليس من شك فى أن اللغات المبكرة كانت بسيطة للغاية نظرا لبساطة الحياة ذاتها وسذاجتها وكذلك بساطة (مادة الاتصال) أى المعلومات والافكار التى كان يراد توصيلها . ولكن الذى ظهر متأخرا نسبيا هو اللغة المكتوبة .

ومهما يكن من أمر الاختلاف فى الرأى حول وجود أو عدم وجود لغة منطوقة لدى الانسان الاول أو الانسان المبكر ، فان اللغة بالمعنى الذى نفهمها به ـ وبخاصة الكلام ـ هى الاداة الرئيسية للاتصال على ما سبق أن ذكرنا ، وذلك على أساس ان الكلمات ليست الا رموزا تدل على

أشياء معينة ، وبذلك فهى تختلف عن مجـردالاصوات التى تصدر بغير قصد ولا تحمل – فى بعض الاحيان على الاقل – معنى محددا . وبقدرما يملك الانسان ناصية اللغة يكون فى امكانه خلق الاتصال وتوصيل ما يدور فى ذهنه مـن افكار وآراء أو ما يريد نقله من معلومات للآخرين. بل ان اللغة هى الوسيلة التى تمكن الفرد من التوحد مع الثقافة التى ينتمى اليها ، والارتباط عضويا بالمجتمع الذى يعيش فيه . وليس ادل على صحة ذلك من الصراع القائم الآن فى بعض الدول المتقدمة مثل كندا وبلجيكا نتيجة للاختلافات اللغوية بين قطاعات المجتمع المختلفة . ففى هاتين الدولتين بالذات نجد أمثلة حية للأقليات التى تعتقد ان ثقافاتها ، وبالتالى كياناتها ذاتهـا ، مهددة بخطر الزوال والاندثار ، نظرا لأن تعليم لغاتها الخاصة يحتل مركزا ثانويا بالنسبة للغة الاساسية السائدة فى الدولة . كذلك ممـا له دلالته فى هذا الصدد ما تلجأ اليه بعض المجتمعات للتعبير عن معارضتها للسياسة التى تنتهجهـا ازاءها بعض الدول الأخرى ، فتحرم تدريس لغاتها فى مدارسها ، أو تحرق كتبها ومجـلاتها ومنشوراتها المختلفة ، وهذه عملية رمزية تعبر عن الرفض والقطيعة عن طريق القضاء على (أداة الاتصـال) بين الجانبين . ومثـل هذا الاجراء الرمزى ليس قاصرا على مجتمعات العالم الثالث أو المجتمعات المستضعفة فى ثورتها على الدول الاستعمارية ، وانما كثيرا ما تلجأ اليه الدول الغربية ذاتها وفى مواقف لا تنم عن الضعف . وخير مثال لذلك هو ما لجأت اليه فرنسا وبلجيكا بعد الحرب العالمية الاولى من منع تدريس اللغة الالمانية فى مراحل التعليم العام فى مناطق الالزاس Alsace والملميدى Malmedy لكى تقضى على اداة الاتصال (اللغة الالمانية) مع جمهورية فايمار Weimar (٥).

• • •

ولكن اذا كان الاتصال عملية قديمة قـدم المجتمع الانسانى ، واذا كانت هذه العملية اتخذت أشكالا مختلفة واستخدمت أساليب و (أدوات) للاتصال متنوعة تتفق مع درجة تقدم المجتمع ، كما تختلف باختلاف مادة الاتصال ذاتها ومـدى بساطتها أو تعقدها ، فان الظروف والملابسات والاوضاع العامة التى سادت العالم منذ بداية القرن العشرين بوجه خاص ، وما ارتبط بهـذه الاوضاع من مظاهر التغير الكبرى التى تتمثـل الى حد كبير فى زيادة الاتجاه نحو التحضر وظهور المدن الكبرى ، والتحول نحو التصنيع والتحديث فى مختلف مجالات الحياة ، وما ارتبط بهذا كله من تقدم هائل فى العلوم والتكنولوجيا وتعقـد العلاقات الانسانية وتشعبها وتشابكها ، قـد استوجبت كلها حدوث تغيرات جذرية ضخمة فى مجال الاتصال . وقد نجم هذا التغير فى المحـل الاول عن ازدياد الشعور بضرورة (الاتصال) بالجماهير الواسعة العريضة المتباينة ليس فقط داخل المجتمع الواحد ، بل فى العالم ككل . ولذا كان من الضرورى ادخال تعديلات وتحسـينات

ضخمة على وسائل وأساليب الاتصال القديمة،ثم استحداث وسائل وأساليب جديدة تتفق مع الاحتياجات الجديدة والاهداف البعيـدة التي يراد تحقيقها . فكأن التغـيرات الاجتمـاعية والاقتصادية والسياسية التى مر بها العالم اذن منذ بداية هذا القرن كانت من أهم الدوافع على العمل على تطوير وسائل الاتصال الجماهيرى ،وان كانت هذه الوسائل ذاتها كثيرا ما يستعان بها فى تحقيق مزيد من التغير فى المجتمع . والمهم على أية حال هو أن المجتمع الحديث المعقـد يعتمد اعتمادا كبيرا على أسـاليب ووسـائل الاتصال الجماهيرى ـ التى كثيرا ما يطلق عليها اسم الاعلام الجماهيرى ـ فى نقل (مادة الاتصال) التى يراد توصيلها الى الجماهير العريضة وعلى نطاق اوسع بكثير من كل ما عرف خلال التاريخ. وتقوم بهذه العملية مؤسسـات ضخمة (قد تكون هى الدولة ذاتها) مستعينة بأجهزة متطـورة وفعالة (الصحافة والاذاعة والتلفزيون والسينما وغيرها) لنشر تلك المواد الاتصالية . ومن هنا جاءت اهمية وخطورة هذه الوسائل التى تفيد بغير شك فائدة كبرى من تقدم العلم وتطبيقاته فى مجال تكنولوجية الاتصال .

ولقد حاول موريس جانوفيتز Morris Janowitz ـ وهو من كبار العلماء المهتمين بدراسة الاتصال ـ أن يحدد فى مقاله عـن The Study of Mass Communication أهم وظائف الاتصال الجماهيرى فذكـر ثلاث وظائف اساسية هى : نقل تراث المجتمع مـن جيل لآخر ، وجمع المعلومات التى تساعد على مراقبة البيئة والاشراف عليها ، ثم المسـاعدة على ترابط مختلف أجزاء المجتمع فى وجه التغيرات الهائلة التى تطرأ على تلك البيئة . وقد تبـدو هذه (الوظائف) غريبة بعض الشىء ، أو على الأقل غير مألوفة للكثيرين ممن يتصـورون أن لوسائل الاتصال الجماهيرى وظائف واهـدافا أخرى غير هذه ، مثل الدعاية السياسية والترويج للمذاهب والايديولوجيات والافكار المتعلقة بنظام الحكم القائم ، أو حتى الترويج لأنواع معينة من النشاط الاقتصادى عن طريق الاعلان ، وذلك فضلا عن توفير بعض مواد التسلية والتـرفيه الراقية المفيدة . وربما كانت هذه الوظـائف الثلاث التى ذكرها جانوفيتز هى فى نظره «الوظائف النهائية » أو الوظائف « العليا » التى ينبغي لوسائل الاتصال الجماهيرى ان تعمل على تحقيقها فى آخر الأمر . الا أن اختلاف وجهات النظـر وتعددها حول هذا الموضوع خليق بأن يكشـف لنا عن مدى أهمية الاتصال الجماهيرى فى حياة الفرد والمجتمع ، وتنوع بل وتغاير وتباين المجالات التى يمكن ان يفيد فيها . وهذا كله يعـنى فى آخر الأمر ان أية محاولة لدراسة الاتصـال الجماهيرى يجب أن تعطى كثيرا من الاهتمـام لدراسة وفهم النظم التى تصوغ عمليات الاتصال، والسياسات التى تهدف اليها ، والآثار المترتبة عليها ، ومدى اقتناع الجماهير بما يقدم لهم من مواد ومعلومات .

وهذه مسألة لها أهميتها بغير شك، ويعطيها الدارسون لمشكلات الاتصال الجماهيرى ما تستحقه من عناية ، نظرا لما تتعرض له (مادة) الاتصال ذاتها من تشويه وتحريف وتأويلات مغرضة فى كثير من الاحيان ، وذلك الى جانب تدخل بعض نظم الحكم تدخلا سافرا فى تحديد المادة التى يمكن (توصيلها) وفرض قيود على مناقشة مشكلات ومسائل معينة ، وقصر المناقشات على الموضوعات التى لا تشكل خطرا على كيان السلطة الحاكمة . ولقد ذكرنا من قبل ان المجتمعات المختلفة عانت الشىء الكثير فى كل مراحل التاريخ من مختلف صور واشكال الرقابة على الاتصال ، ولا تزال الرقابة تفرض على وسائل الاتصال الجماهيرى فى المجتمع الحديث ، وتتخذ هذه الرقابة أشكالا متجددة دائما ، ولا يشذ عن ذلك حتى تلك المجتمعات التى تزعم انها بلغت الذروة فى اتاحة الفرصة للتعبير عن الرأى فى حرية مطلقة ودون أية قيود. وقد يمكن ادراك مدى خطورة الرقابة وانتشارها اذا نحن اعتبرنا (الاتصال الموجه) نوعا من الرقابة المستترة التى تضفى عليها السلطات الحاكمة طابع الشرعية ، اذ عن طريق هذا التوجيه يمكن لتلك السلطات أن تتدخل فى كل وسائل الاعلام الجماهيرى ، بل وفى نظام التعليم الرسمى وتوجيهها كلها وجهات معينة بالذات تخدم أهدافا محددة تتفق مع أهداف ومصالح تلك السلطات ذاتها . ويتعرض الفرد العادى فى حياته اليومية لهذا النوع من الاتصال الموجه الذى يؤثر بالتاكيد بطريقة أو بأخرى فى تشكيل تفكيره وسلوكه وقيمه . بل الاكثر من ذلك هو أنه حتى فى الحالات التى لا تخضع فيها المعلومات أو مواد الاتصال الجماهيرى لأى توجيه متعمد يؤدى الى تشويه الحقيقة وتحريفها فان هذه المعلومات كثيرا ما يطرأ عليها بعض التغيير و (التلوين) غير المقصود اثناء عملية النقل أو التوصيل . ويتوقف حجم هذا التشويه :

اولا ــ على قدرة الشخص او الأشخاص الذين يقومون بعملية النقل والتوصيل (الارسال) على استيعاب المادة وفهمها فهما صحيحا دقيقا، ثم على الأسلوب الذى يتبعونه فى الاتصال والتوصيل ومدى كفاءتهم وقدرتهم على استخدام أداة الاتصال (اللغة) سواء أكانت مكتوبة أو منطوقة أو حتى لغة صامتة (الاشارات والحركات والايماءات وما اليها) . كذلك تتوقف :

ثانيا ــ على الشخص المستقبل ذاته وقدرته على استيعاب الرسالة (مادة الاتصال) وتتبعها بدقة ومدى اهتمامه بها وقدرته على تأويلها بطريقة سليمة ، وهى عملية تتأثر بتجربته السابقة وخلفيته الثقافية العامة ، بل وايضا خلفيته فى المجال الخاص الذى تنتمى اليه تلك الرسالة والمعلومات التى تتضمنها ، ثم باهتمامه الشخصى بهذا النوع من المعلومات بالذات .

ولكن مع التسليم بأهمية الدور الذى تلعبه وسائل الاتصال الجماهيرى او الاتصال الجماعى فى حياة الفرد والمجتمع فان الكثيرين من العلماء الذين درسوا اثر هذه الوسائل دراسة حقلية

يرون ان ثمة شيئا غير قليل من المبالغة والمغالاةفى تقدير هذا الدور ، وبخاصة حين يصل الأمر الى تأثيرها فى المعايير الاخلاقية والاتجاهاتوالقيم السلوكية والدينية ، بل ان بعض هؤلاء العلماء يتشككون فى قدرة هذه الوسائل على خلقانطباععام او صورة معينة لدى الجماهير عن القادة والزعماء السياسيين انفسهم الذين يسخرونتلك الوسائل لخلق صورة مثالية لهم فى اذهان الناس . وبقول آخر فان نجاح وسائل الاتصالالجماهيري فى ذلك هو نجاح محدود نسبيا ، اوعلى الأقل هو اضعف واهون واضأل بكثير مما يعتقدالكثيرون . والواقع ان عددا من كبار العلماء من امثال لاسويل Lasswell وهوفلند Hovland ولازارزفلد Lazarsfeld وبركوفيتز Berkowitz وباندورا Bandura توفروا على دراسة اثرالاتصال الجماهيرى على قطاعات كبيرة منالناس فى عدد من المجتمعات المحلية فى امريكا بالذات ،وقد استمرت هذه الدراسات مدة طويلة من الزمن تقرب من نصف قرن ، وقد انتهى معظمهاالى نتائج عكسية تماما ، اذ تبين منها انه لا توجد شواهد مؤكدة تثبت فاعلية وعمق هذه التأثيراتعلى الناس . وهذه فى حد ذاتها نتائج طيبة ، لأنها تعنى أن الطرف (المستقبل) ــ اىالجماهير ــ لا تتقبل كل ما يقدم اليها بغيرمناقشة أو نقد ورفض ، وان كان هذا لا يعنى فى الوقتذاته انكار كل تأثير لتلك الوسائل على الناس .

بل ان الأمر يذهب الى أبعد من هذا بكثير، اذ تتعرض وسائل الاتصال الجماهيرى لكثير من حملات الهجوم والنقد والتشكيك ، وربماكانت اشد هذه الحملات عنفا واكثرها ضراوة هى تلك التى يشنها « المثقفون » او « الصفوةالمثقفة » المختارة فى مختلف المجتمعات بما فى ذلك المجتمعات المتقدمة ، الذين يرون انه علىالرغم من كل ما يقدمه الاتصال الجماهيرى أو (الاعلام) للسامع أو المشاهد أو القارىء منمواد علمية وثقافية فانه مسئول فى آخر الأمر مسئولية مباشرة عما أصاب المعايير الثقافيةوالفكرية والاخلاقية والسلوكية على السواء من تدهور وانحطاط . فالاتصال الجماهيرى يخاطبفى المحل الاول « الرجل الجماهيرى » أو «الانسان الجماهيرى» ويقدم له بالضرورة ثقافة جماهيرية،وفى ذلك قضاء على الثقافة الرفيعة الحقة ، وبالتالى قضاء على الحضارة الانسانية الراقيةكلها . وهذا الموقف الذى يقفه المثقفون فى الوقت الحاضر يختلف اختلافا كبيرا عن موقفهم فىبدايةهذا القرن ، حين كانوا يأملون ان تسهم أساليب الاتصال الجماهيرى ووسائل الاعلام فى نشرالثقافة الرفيعة بين الجماهير وعلى نطاق اوسع بكثير مما يصل اليه الكتاب أو المجلة الراقية ،بل انهم كانوا يتوقعون أن تسهم هذه الوسائل والأساليب اسهاما فعالا فى نشر التعليم والارتفاعبمستواه ، مما يؤدى فى آخر الأمر الى ارتفاع المستويات الفكرية ، وهذا امر لم يتحقق تماما،بل الملاحظ هو عكس ذلك ، اذ انحرفت هذه الوسائل بحيث اصبحت تقدم (مواد اتصالية)على درجة عالية من التفاهة والضحالة وتعتمد

على الاثارة والتشويق بدلا من العمق . ولقد كانت نتيجة هذا كله هو ظهور (المجتمع الجماهيرى) ـ وهى الصفة التى يحب الكثيرون من علماء الاتصال والاجتماع والانثربولوجيا أن يصفوا بها المجتمع الحديث ، وهو مجتمع تنعدم فيه الخصائص والمميزات الثقافية الفردية التى يعطيها المثقفون والمفكرون اهمية بالغة .

ومع صحة هذه المآخذ والانتقادات الا انه لا يمكن أن نعزوها الى وسائل الاتصال الجماهيرى فى ذاتها أو من حيث هى كذلك ، بقدر ما يمكن ردها الى القائمين على هذه الوسائل والمسئولين عن اختيار (مواد الاتصال) التى تقدم عن طريقها . فالأمر يتوقف الى حد كبير على السياسة التى توضع منذ البداية لتوجيه هذه الوسائل ، والميادين التى يراد استخدامها فيها ، والمستوى العلمى والثقافى للذين يضعون هذه السياسة وينفذونها ، وعلى مدى فهمهم للدور الذى يجب ان تضطلع به فى ترشيد الفرد والثقافة والمجتمع . ومع أن (رموز) وسائل الاتصال الجماهيرى و (رسائله) تقدم فى الاصل (للاستهلاك الواسع) ـ حسب تعبير جانوفيتز ، فان هذا يجب أن لا يكون مانعا أو عائقا عن الاهتمام بنوعيتها ومستوياتها . وعلى اى حال فان الخلاف لايزال قائما حول اذا ما كان ينبغى على وسائل الاتصال الجماهيرى ان تقدم **ما تحب** الجماهير الواسعة العريضة أن تقرأه وتشاهده وتسمعه . **وما يجب** قراءته ومشاهدته وسماعه ، مستهدفة مثالا معينا ينبغى الاقتراب منه بقدر الامكان .

• • •

ومهما يكن من شىء ، وعلى الرغم من كل ما قيل عن الدراسات والبحوث التى اجريت عن أساليب ووسائل الاتصال المختلفة ، وعلى الرغم من كثرة ما كتب وما نشر فى هذا المجال ، فلا تزال هناك ميادين اخرى كثيرة ومتنوعة تحتاج للدراسة والبحث . وبعض هذه الميادين لم يمس حتى الآن وبخاصة فى العالم العربى ، وهى ميادين ومجالات خليقة بان تجذب اهتمام الباحثين نظرا لاهميتها وعلاقتها المباشرة بحياة المجتمع ومستقبله ومصيره . فالبحوث التى اجريت حتى الآن فى العالم العربى قليلة وضحلة فى معظمها ، وتعالج فى الاغلب مشكلات جزئية أو فرعية وفى غير كثير من التعمق .

وبعد ، فمنذ حوالى نصف قرن مضى ، وبالذات فى عام ١٩٣٢ كتب هارولد لاسويل جملة قصيرة ولكنها عميقة وذات دلالة لأنها تلخص بوجه عام كل فلسفة الاتصال ومجالات البحث فيه ، اذ يقول عن عملية الاتصال بعامة ، والاتصال الجماهيرى بخاصة ، انها تدور حول « من يقول ؟ وماذا يقول ؟ ولمن يقول ؟ ولماذا يقول ؟ » ولقد كانت هذه العبارة ، منذ صدرت،

ولا تزال حتى الآن ، تعتبر هى المبدأ الذى يوجه معظم البحوث فى مجال الاتصال . لانها تقدم اربعة أبعاد للمشكلة ينبغى البحث فيها فى اية دراسة متعمقة . وهذه الابعاد هى :

اولا ــ البحث عن طبيعة الشخص المرسل او المؤسسة او المنظمة التى تقوم بعملية الاتصال، او طبيعة تكوينها وتنظيمها وسياستها .

ثانيا ــ البحث فى محتوى (الرسالة) للتعرف على نوع المعلومات أو (مادة) الاتصال التى تتضمنها .

ثالثا ــ دراسة طبيعة المرسل اليه أو المستقبل سواء اكان فردا يتلقى رسالة من شخص آخر ، او كان هو جمهور القراء أو المستمعين او المشاهدين اذا كانت اداة الاتصال هى الصحافة او الاذاعة او التلفزيون والسينما ، وتركيب هؤلاء (المستقبلين) ومدى التجانس أو التباين والتفاوت والاختلاف بينهم فى الخصائص الفكرية والثقافية .

رابعا واخيرا ــ دراسة التاثيرات التى يراد احداثها فى المستقبلين ، والى اى مدى امكن تحقيق ذلك ، ونوع الاستجابة ورد الفعل عليها . فليست المسالة اذن هى مجرد تاثير وسائل الاعلام او الاتصال فى الجماهير ، وانما هناك جانب آخر كثيرا ما يغفله الباحثون وهو تاثير هذه الجماهير ذاتها فى وسائل الاعلام ، واستجابة هذه الوسائل لهم . وهذه كلها أمور لا تزال بحاجة الى مزيد من البحوث الميدانية العميقة حتى يمكن فهم رسالة وسائل الاتصال وبالذات الاتصال الجماهيرى ووظيفتها ، لكي يمكن وضع سياسة ممكنة التنفيذ بما يحقق خير المجتمع .



بيولوجيا الاتصال

يوسف عزالدين عيسى *

الاتصـــال البيولوجي قـــد يكون اتصالا كهربائيا او كيميائيا داخل جسم الحيوان ، وقد يكون اتصالا ينتج عنه توالي الاجيال او تواصل الاجيال لضمان استمرار بقاء النوع . وقـــد يكون اتصال الافراد المختلفة من الحيوانات بعضها ببعض .

الاتصال الكهربائي :

يتم الاتصال الكهربائي عن طريق الجهاز العصبي . ويشـــتمل الجهـــاز العصبي على : الجهاز العصبي المركزى (المخ والحبل العصبي او الحبل الشوكي) ، والجهاز العصبي الطرفي ويشمل الاعصاب الصادرة من المخ (الاعصاب المخية) واعصاب الحبل الشـــوكي والجهاز العصبي الذاتيAUTONOMIC ويتركب مـــن الجهاز العصبي الســـمبيتي SYMPATHETIC والجهاز الباراسمبتىPARASYMPATHETIC

ويحتوى مخ الانسان الذى يزن نحو ثلاثة أرطان على نحو عشرة آلاف مليون خلية عصبية تبعـــا لتقدير العالم الامريكي « ناثان كلاين » NATHAN KLINE وتوصف الخلايا العصبية بانها خلايا ارستقراطية ، اذ تختلف في شكلها وتركيبها عن باقي خلايا الجسم . (شكل ( )) ، فهي لاتنقسم كما تنقسم معظم الخلايا . فعدد خلايا المخ عند ولادة الانسان لايزيد خلية واحدة عند وفاته ، ولذا فان الخلايا التي تتلف أو تموت فى المخ مع مرور الزمن أو لاى سبب آخر لايحل محلها خلايا أخرى كما يحدث فىخلايا الجلد ، مثلا ، الدائمـــة التجدد عـــن طريق الانقسام . وكما يحدث أيضا فى خلايا الـــدم الحمراء التي تموت ويحل غيرها كل نحو مائة يوم وفى عديد مـــن خلايا الجســـم الاخرى . ويموت من خلايا مخ الانسان يوميا بعد سن العشرين نحو خمسين الف خلية . ويوجد نحو مائة مليون خلية عصبية فى البوصة المكعبة .

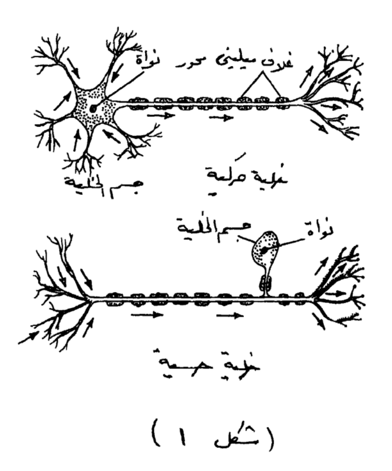
(*) الاستاذ الدكتور يوسف عزالدين عيسى استاذ بقسم علم الحيوان بكلية العلوم بجامعة الاسكندرية بجمهورية مصر العربية . وهو الى جانب بحوثه العلمية العديدة فى مجال تخصصه ، ذو انتاج ادبى غزير فى مجال القصة والروايـــة والدراما المسرحية والاذاعية والتلفزيونية والفيلم السينمائى والمقال . ولقد نشرت له مجلة « عالم الفكر » ثلاث مقالات غير هذا المقال .

والجهاز العصبي في معظم الحيوانات العديدة الخلايا جهاز اتصال سريع ، حيث تنتقل التعليمات من احد اجزاء الجسم الى اجزاء اخرى على شكل دفعات عصبية NERVE IMPULSES، وهو جهاز شديد التعقيد تركيبا ووظيفة . ويختلف في تركيبه ووظائفه في الحيوانات المختلفة ، ولو انه قد توجد بعض التركيبات والوظائف المشتركة .

ففي حيوان اولى دقيق الحجم وحيد الخلية (اى يتركب جسمه من خلية واحدة) مثل الاميبا او البرامسيوم وغيرهما لا يوجد جهاز عصبي او اعضاء للحس بالمعنى المفهوم في الحيوانات الراقية، ولكن على رغم من ذلك نجد مثل هذه الحيوانات تستجيب للمؤثرات المختلفة . فحيوان الاميبا ، وهو يعيش دائما في الماء ، يسرع مبتعدا عن المواد الكيميائية الضارة ، ويستجيب للضوء الشديد ، ويتحوصل عندما تنضب المياه التي يعيش فيها حيث يتكور ويفرز حول نفسه قشرة ، ويظل كامنا داخل هذه الحوصلة مهما طال الزمن حتى تعود المياه الى مجاريها ، فيذيب حوصلته ويخرج منها ويستأنف حياته المعتادة .

وفي حيوان جوفمعوي مثل الهيدرا HYDRA وهو صغير الحجم اسطواني الشكل عديد الخلايا لا يزيد طوله عن بضعة مليمترات ، ويعيش ايضا في الماء ، يتكون جهازه العصبي من شبكة اسطوانية الشكل من الخلايا العصبية ، تتصل خلاياها العصبية بالخلايا العضلية والخلايا الهاضمة . وتصل من الخلايا العصبية اشارات الى الخلايا العضلية تأمرها بالانقباض او الانبساط ، كما تصل الى الخلايا الهاضمة لتأمرها بافراز الانزيمات الهاضمة . ولا يوجد لهذا الحيوان مخ. ويتدرج الجهاز العصبي في الرقي حتى يصل الى قمة رقيه وروعته في الانسان .

ففي الانسان ، وفي غيره من الفقاريات ، نجد المخ محفوظا داخل جمجمة سميكة الجدار . ويتكون من انسجة ليفية هشة . وتمتد من كل خلية من خلايا المخ شعيرات دقيقة توصل كل خلية بالاخرى ، ولكن اطراف شعيرات الخلايا المجاورة لا تتلامس. وتمر نبضات كهربائية داخل هذه الاعصاب كما يسري التيار الكهربائي داخل الاسلاك المعزولة . ويمتد من المخ حبل شوكي حتى نهاية العجز. وهذا الحبل الشوكي محفوظ ايضا داخل سلسلة من الفقرات العظمية ذات تجويف يمتد بداخله الحبل الشوكي . وتوجد في الفقرات ثقوب تمتد من خلالها اعصاب الى الجهات المختلفة من الجسم تتلقى شتى انواع الاحساس ، وتوصل هذا الاحساس الى الجهاز العصبي المركزي ، وتتلقى من الجهاز العصبي المركزي اوامر فورية استجابة لهذه المؤثرات .


غلاف ميلينى
محور
نواة
جسم الخلية
خلية مركبة
جسم الخلية
نواة
خلية حسية

(شكل ١)

ويمتد من المخ نفسه اعصاب يوجد منها عشرة الى اربعة عشر زوجا فى الفقاريات. اما عدد الاعصاب التى تمتد من الحبل الشوكى فى الحيوانات المختلفة فيتراوح عددها بين عشرة ازواج في بعض البرمائيات الى اكثر من خمسمائة زوج فى بعض الثعابين . ويوجد فى الانسان اثنا عشر زوجا من الاعصاب تمتد من المخ ، وواحد وثلاثون زوجا من الاعصاب تمتد من الحبل الشوكى .

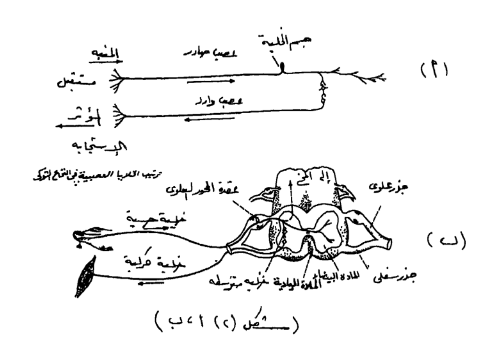
الخلايا العصبية وكيفية اتصالها .

قد لا يتصور البعض ان للخلايا العصبية وظائف غير توصيل الدفعات العصبية . فلقد لوحظ وجود بعض الخلايا العصبية التى تفرز مواد كيميائية فى الدم فى بعض شعب الحيوانات. وتوجد فى بعض الاجهزة العصبية خلايا اخرى تسمى الغراء العصبى NEUROGLIAL CELLS وهذه الخلايا لا تسهم فى توصيل الدفعات وتشكل نحو تسعين فى الماء من خلايا مخ الانسان من حيث العدد ، ويبلغ وزنها نصف وزن المخ . وهذه الخلايا تحيط وتدعم الخلايا العصبية التى تنقل الدفعات العصبية ، وما تزال وظائفها الاساسية غامضة . ويظن بعض العلماء ان هذه الخلايا تلعب دورا في التغذية والذاكرة وتنظيم الخلايا العصبية الاخرى .

والخلايا العصبية التى توصل الدفعات العصبية NEURONS تختلف فى شكلها وحجمها . وتتركب هذه الخلايا من اجزاء ثلاثة : جسم الخلية SOMA الذى يحتوى على النواة ، ويمتد من جسم الخلية شعيرات دقيقة تسمى دندريتات DENDRITES ، وهذه تحمل السيال العصبى او الدفعات العصبية IMPULSES نحو جسم الخلية ، ويمتد ايضا من جسم الخلية ليفة عصبية طويلة تسمى المحور AXON تحمل السيال العصبى من جسم الخلية وتنتهى بتفرعات دقيقة تشبه تفرعات غصن الشجرة ولذا يطلق على هذه التفرعات اسم التفرعات الشجرية الطرفية TERMINAL ARBORIZATIONS شكل (١) . وتفرعات الخلايا العصبية لا تتصل ببعضها اتصالا مباشرا ، ولكن توجد بينها مسافة قصيرة للغاية تسمى « التشابك العصبى » SYNAPSE

القوس العصبي الانعكاسي NEURAL REFLEX ARC (شكل ٢ ا و ب)

يؤدى القوس العصبى الانعكاسي وظيفة هامة ، وهى رد الفعل المباشر لاشارة يفهم منها تعرض احد اعضاء الجسم لخطر مفاجىء . والحركات الانعكاسية العصبية عبارة عن استجابات اوتوماتية عندما يتعرض الجسم لمؤثر معين . وعندما يدق الطبيب بمطرقته اسفل عظمة الركبة تجد القدم يتحرك اوتوماتيا ، واذا سلط على العينين ضوء قوى مفاجىء فان فتحة حدقة العين تضيق اوتوماتيا . واذا وصل الطعام الى الامعاء نجد العصارات الهاضمة تفرز تلقائيا . تحدث جميع هذه الاشياء بدون الرجوع الى المخ لتلقى الاوامر . ويمكن تشبيه استجابة الخلايا العصبية لمثل هذه المنبهات بالجندى المكلف بحراسة منطقة عسكرية ممنوع الاقتراب منها


(أ)
المنبه
عصب صادر
جسم الخلية
مستقبل
عصب وارد
المؤثر
الاستجابة
ترتيب الخلايا العصبية في النخاع الشوكي
(ب)
إلى المخ
عقدة الجذر العلوي
جزر علوي
خلية حسية
خلية محركة
خلية متوسطة
المادة الرمادية
المادة البيضاء
جزر سفلي

شكل (٢) أ، ب

وارتيادها . اذ انه فى هذه الحالة سيقوم باطلاق الرصاص على اى شخص غريب يحاول دخــول المنطقة دون الرجوع الى القيادة العليا . ولا يعنى هذا ان المخ لا يعلم شيئا عن هذه الاستجابات التلقائية ، او انه لا يبذل اى مجهود للسيطرة عليها ، ولكن المقصود ان الانسان لا يشعر بانه يفكر فى هذا الامر ، اذ يحدث بدون ادنى تفكير.

فاذا لمس شخص موقدا ساخنا باصبعه فان المخ لا ينتظر تقدير الموقف والتفكير فيه ، بل سرعان ما تؤمر عضلات الذراع بدفع اليــد بعيدا عن موطن الخطر . ويحدث هذا الانعكاس فى سرعة قصوى عن طريق اعصاب الحبل الشوكى. وبعد فترة قصيرة تتلقى اجزاء المخ الواعية اشارة اخرى عن الحروق التى اصابت اليد ، وربمــا سارع الشخص فى هذه الحالة الى وضع اصبعه فى فمه . ومن الواضح ان الحركة الثانية تكون اقل سرعة ، ويؤديها الشخص بارادته وتفكيره. ان حركة رد الفعل اللاارادى تدفع اليد بعيدا عن موطن الخطر .

وفى جميع ردود الفعل الانعكاسية التلقائية نجد ان اعضاء الحس والخلايا العصبية والجهاز العصبى المركزى والاعضاء المستجيبة للاحساس مشتركة معا في سلسلة من التفاعلات حيث تنبيه لاعضاء الحس . بعد ذلك تنبعث رسائل خاصة على هيئة نبضات كهربائية عن طريق خلايا عصبية حسية واردة AFFERENT NERVES الى الحبل الشوكى ، وهو جزء من الجهاز العصبى المركزى كما ذكرنا . وللخلايا العصبية الحسية محاور عصبية (الياف عصبية) تمتد من عضو الاحساس الى جسم الخلية العصبية الكائن بجوار الحبل الشوكى . وبناء على ذلك فينبغى ان نتصور ان الليفة العصبية الممتدة من مركز استقبال اللمس فى القدم لا بد ان يبلغ طولها عدة اقدام . والليفة الممتدة من جسم الخلية العصبية نحو الحبــل الشوكى قصيرة نسبيا وتنتهى بتفرعات شجرية فى الحبل الشوكى . وهذه التفرعات تتشابك مع خلايا عصبية صغيرة داخل الحبل الشوكى ، وتسمى الخلايا العصبية الموصلة CONNECTOR NERVES. وهذه الخلايا الموصلة تتشابك بطرفها الاخر مع الخلايا العصبية التى تحمل المؤثرات خارج الحبل الشوكى ، وهى الخلايا الصادرة EFFERENT NERVES، ان الخلية الموصلة تقع بين خليتين عصبيتين ، احداهما واردة من مركز الاحساس والثانية صادرة الى مركز الاستجابة لهذا الاحســاس (شكل ٢ أ و ب) . وعندمــا تنشط الخلايا الصادرة بطريق مباشر او غير مباشر بواسطة الخلايا الموصلة ، فان هذه الخلايا العصبية الصادرة تنظم الاستجابة فى الاعضاء المستجيبة لهذا التنبيه مثل الغدد والعضــلات (شكل ٢) . والخلايا العصبية الصادرة التى تحمل التأثير فى حالة اتصالها بالعضلات الهيكلية (التى تحرك العظام فى الهيكل العظمى) تسمى الخلايا الحركية MOTOR NEURONS لانها هى التى تؤثر فى العضلات وتجعلها تحــرك الهيكل العظمى فتبعد اليد عن النار فى حالة لسع اليد بالنار ، او تبعد القدم عن الدبوس الذى يوخزه عن طريق اعصاب الحبل الشوكى ، دون انتظار لتلقى تعليمات من المخ .

ولقد بدا التفكير في رد الفعل الانعكاسي العصبي عن طريق عالم الرياضيات الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت فى القرن السابع عشر . فلقد ذكر ان وحدة الفعل فى الجهاز العصبى هى الانعكاس العصبى. وكان يقصد بذلك ان التنبيه، مثل سقوط ضوء على العين، يحدث دفعة عصبية نحو المخ تنعكس الى الخلف من المخ من خلال اعصاب الى عضلات فى الذراع او فى اماكن اخرى حيث تحدث الاستجابة للتنبيه .

ومن اوائل من اثبت ذلك عن طريق التجربة احد هواة الدراسة البيولوجية وهو ستيفن هيلز STEPHEN HALES (الذى اكتشف ايضا ضغط الدم) . لقد وجد هيلز ان فى الامكان اتلاف مخ ضفدعة بأية وسيلة دون اتلاف الاستجابة للمؤثرات . اى ان الاستجابة للمؤثرات لا تزول بل تظل باقية بعد اتلاف المخ . اذ لو وضعت قطعة من الورق مغموسة فى الخل فوق ظهر هذه الضفدعة التى اتلف مخها فان الضفدعة تدفع هذه الورقة بعيدا عنها بدقة بالغة باحدى ارجلها الخلفية. وهذا يدل على وجود مصدر للاحساس والاستجابة لهذا الاحساس خارج نطاق المخ . واذا اتلف الحبل الشوكى لاحدى الضفادع بادخال سلك فى العمود الفقرى المحيط بالحبل الشوكى فان الاستجابة لمثل هذه المؤثرات تتوقف نهائيا، وهذا يدل بوضوح على ان هذه الاستجابة تحدث عن طريق الحبل الشوكى وحده بلا اية مساعدة من المخ .

وحدث ان احد الضباط اصيب بقذيفة اتلفت حبله الشوكى بين الضلعين الخامس والسادس ومع ذلك احتفظ بقدرته على تحريك ذراعيه . ولكنه عجز عن تحريك ساقيه وفقد احساسه بهما . وعندما وخز احد اصابع قدمه بدبوس انحنت ساقه عند الركبة وجذبت القدم الى الخلف .

ومنذ ذلك التاريخ تراكمت معلومات جديدة عن الانعكاس العصبى . فلقد اكتشف علماء التشريح بعد ذلك المسار الحقيقى للدفعة العصبية فى الانعكاس العصبى اللاارادى ، وادركوا ان العصب قبيل دخوله فى الحبل الشوكى يتفرع الى فرعين : جذر ظهرى (خلفى فى حالة الانسان) وجذر بطنى (امامى فى حالة الانسان) ، وان الجذر الامامى يشتمل على عقدة عصبية . واتضح من ذلك انه اذا قطعت الجذور العصبية الخلفية المحتوية على الاعصاب المتصلة بالرجل فان الرجل فى هذه الحالة تفقد الاحساس ، ولكنها لا تصاب بالشلل . واذا قطعت الجذور العصبية الامامية وحدها فان الرجل تصاب بالشلل ولكنها لا تفقد الاحساس . واستنتجوا من ذلك ان الجذر العصبى الخلفى ذو خلايا حسية ، بينما الجذر العصبى الامامى يشتمل على خلايا حركية .

ومما هو جدير بالذكر ان التيار الكهربائى يسرى فى اتجاه واحد داخل الخلية العصبية الواحدة . فالخلايا الحسية تسرى فيها الكهرباء من مكان الاثارة او التنبيه نحو الحبل الشوكى . ما الخلايا العصبية الحركية فيسرى فيها السيال الكهربائى فى اتجاه مضاد من الحبل الشوكى الى العضو المستجيب . اى ان هذه الاعصاب تشبه الطرق التى تسير فيها السيارات فى اتجاه واحد.

ويوجد خطان تشريحيان فى الفقاريات فيمايتعلق بخط سير الخلايا العصبية الصادرة . **النمط الاول** هو الذى سبق ذكره فى حالة الخلاياالعصبيةالحركية التى تحرك العضلات . وفى هذه الحالة تمتد ليفة عصبية واحدة خارج الحبل الشوكى وتتصل بعضلة من عضلات الهيكل العظمى . ولهذه الخلايا محور قصير يمتد من جسم الخلية وينتهى بتفرعات دقيقة . ويقع المحور القصير هذا وتفرعاته فى الحبل الشوكى ومحور طويل يمتد الى العضلة .

اما **النمط الثانى** فيوجد فى الجهاز العصبى الذاتى AUTONOMIC الذى يسيطر على الانشطة اليومية للاعضاء الداخلية حيث توجد خليتان صادرتان فى سلسلة تحملان عادة التعليمات من الجهاز العصبى المركزى الى الغدد والقلب وعضلات الاعضاء الداخلية ، وتتقابل الخليتان العصبيتان فى تشابك عند كتلة من النسيج العصبى تسمى عقدة عصبية تقع فى مكان قريب من الجهاز العصبى المركزى . وينقسم الجهاز العصبى الذاتى الى قسمين : الجهاز الباراسمبتى والجهاز السمبتى . وفى الجهاز الباراسمبتى تكون الخلية العصبية الاولى طويلة نسبيا والثانية قصيرة ، وبهذا تتقابل الخليتان بالقرب من العضو المستجيب للتنبيه او داخل العضو ، اما فى حالة الباراسمبتى فيحدث العكس . وهذا يؤدى الى وجود العقدة العصبية بعيدة نسبيا عن العضو المتسجيب للتنبيه ، حيث تتقابل كل من الخليتين العصبيتين المتشابكتين . ويوجد عدد من العقد العصبية للجهاز العصبى السمبتى على جانبى الحبل الشوكى وتتصل ببعضها بواسطة خلايا عصبية تسير موازية للحبل الشوكى .

ومعظم الأحشاء مزودة بالياف عصبية سمبيتية وبارا سمبيتية . وفعل احدهما ينبه العضو ، بينما الآخر يحد من نشاطه . وتنظيم ضربات القلب من الممكن اتخاذها مثالا لذلك ، اذ عندما ينبه القلب عن طريق العصب الحائر (وهو جزء من الجهاز الباراسمبيتى) يقل نشاط القلب. وعندما تصل الى القلب ومضات من الجهاز العصبى السمبيتى يزداد نشاطه وتسرع دقاته . وجميع الاعضاء الداخلية منظمة بطريقة مماثلة .

وحتى عهد قريب كان من المعتقد ان الأحشاء لاتخضع لارادة الحيوان . ولم يكن من المعتقد امكان تدريبها لسيطرة الارادة . ولكن بعض التجارب المثيرة تضطرنا لتغيير هذا الاعتقاد . فلقد ثبت أن الانسان وغيره من الحيوانات من الممكن ان يتعلموا كيف يزيدوا أو يخففوا من دقات قلوبهم وتغيير ضغط دمهم وتوسيع وتضييق اوعيتهم الدموية وانقباضات امعائهم ومعدل ادرار بولهم . وهاهى تجربة نموذجية صممت لمعرفة ما اذا كان الفار من الممكن تدريبه لتغيير عدد دقات قلبه :

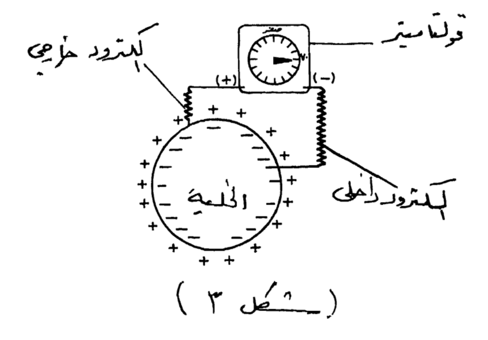
لقد وصلوا لجسم الفار عدة أقطاب كهربائية ELECTRODES لتسجيل دقات قلبه . كان الفار يكافأ عندما يتغير معدل دقات قلبه نحو الزيادة أو نحو النقص تبعا لارادة العلماء الذين يجرون التجربة ، وذلك بتنبية مراكز البهجة والسرور فى مخه . كانوا يجعلون الفار يدرك وقت حدوث تغيير دقات القلب وذلك عن طريق علامة ضوئية او احداث نغمة معينة . فاذا استجاب استجابة صحيحة قاموا بتنبيه مراكز البهجة فى مخه . وبهذا أمكنهم ايجاد مجموعتين من الفئران ، كلا

المجموعتين تستجيبان لمؤثر واحد ، ولكن احدى المجموعتين تكون استجابتها على هيئة زيادة معدلات دقات القلب ، بينما المجموعة الثانية تستجيب بخفض معدل الدقات. وأمكن بالتدريب احداث نتائج نوعية للغاية ، حيث تمكنت الفئران من توسيع أوعيتها الدموية فى احدى الاذنين دون الأخرى . وهذا يجعلنا نتساءل عما اذا كان فى الامكان تدريب الحيوان لتصحيح بعض العيوب التى الم بأعضائه نتيجة لمرض من الامراض .

الدفعة العصبية NERVE IMPULSE

يتكون الاتصال فى الجهاز العصبى فى الحقيقة من مساحتين : الدفعة العصبية التى تسرى فى الخلية العصبية ، ونقل الدفعة العصبية عبر المسافة الضيقة التى تفصل بين تفرعات الخلايا العصبية ، تلك المسافة التى أطلقنا عليها اسم « التشابك العصبى SYNAPSE » .

ولفهم طريقة سريان الدفعة العصبية فى الخلية العصبية ينبغى ان نعلم انه فى جميع الخلايا يوجد فرق فى الجهد الكهربائى بين السطحين الداخلى والخارجي للغشاء الخلوى المحيط بالخلية . هذا الجهد الكهربائى قد يمكن قياسه بواسطة قطبين دقيقين وجهاز لقياس الفولت (شكل ٣) . اذا وضع القطبان معا خارج الخلية او داخل الخلية فان مؤشر قياس الكهرباء لايسجل أى انحراف ، وهذا يدل على عدم سريان الكهرباء . ولكن المؤشر ينحرف اذا وضع أحد القطبين داخل الخلية والثانى خارج الغشاء الخلوى . وهذا الفرق فى الجهد الكهربائى يتراوح بين عشرة ومائة مليفولت . وفى جميع الحالات تكون الشحنة الكهربائية داخل الخلية سالبة والشحنة خارج الخلية موجبة . وهذا دليل على وجود ذرات وجزيئات ذات شحنات كهربائية سالبة داخل الخلية بالنسبة للسوائل خارج الخلية . وعند تنبيه طرف أحد الأعصاب فان التفاعل يسرى خلال العصب عن طريق فرق فى التركيب الكيمائى بين الجزء الداخلي والجزء الخارجي للعصب . وكما هي الحال فى البطارية الكهربائية فان الفرق بين هذين المركبين الكيمائيين يحدث تيارا كهربائيا كيميائيا يقوم بتوصيل الدفعة العصبية . وتنتقل الاشارات العصبية على هيئة دفعات كهروكيميائية ELECTROCHEMICAL واذا كان مثل هذا الجهد الكهربائي سائدا فى جميع الخلايا الحية ، الا انه فى الخلايا العصبية والعضلية على جانب كبير من الاهمية فهو لازم لكي تؤدى هذه الخلايا وظيفتها . وقياسه فى الخلايا العصبية والعضلية أسهل من قياسة فى الخلايا الأخرى . فمن السهل قياس هذا الجهد فى حيوان الحبار SEPIA حيث ان محور الخلية العصبية فى هذا الحيوان طويلة نسبيا ، ويبلغ قطره مليمترفى حين ان قطر محور الخلية العصبية فى الثدييات (ومنها الانسان) لايزيد عن عدد قليل من الميكورنات (الميكرون يساوى ١/١٠٠٠ من المليمتر) . ومحور الخلية العصبية فى حيوان الحبار يعتبر مناسبا لاجراء هذه التجربة ، لأنه علاوة على كبر حجمه ، فهو محاط بغلاف من النسيج الضام من الممكن ازالته بسهولة . ومن حسن الحظ ان خواص الخلية العصبية فى الحبار لاتختلف عنها فى الثدييات .



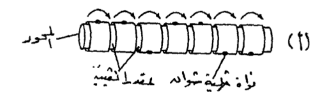
(شكل ٣)

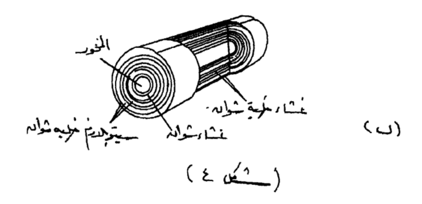
ولم يكشف العلماء عن مصدر تلك الكهرباء الا منذ نحو ثلاثين عاما ، حيث اثبتوا ان الجهد الكهربائي المستقر فى الخلايا ينشأ نتيجة فرق فى تركيز ذرات وجزئيات معينة مشحونة بالكهرباء تسمى ايونات IONS . وتتكون الايونات عندما يصبح عدد الالكترونات (الحاملة لشحنات كهربائية سالبة) اكثر أو أقل من عدد البروتونات (الحاملة لشحنات كهربائية موجبة (فى الذرة . وبناء على هذا فان أيونات الصوديوم (+ NA)تحمل شحنة كهربائية موجبة لأن ذرة الصوديوم فقدت احد الكتروناتها فأصبح بها بروتون زائد عن عدد الكتروناتها . وأيون الكلور —CL يحمل شحنة سالبة لأن ذرة الكلور حصلت على الكترون زائد . وفقد الكترون والحصول على الكترون (عملية التأين) IONIZATION شائعة فى حالة بعض المواد المذابة فى محاليل . والعدد النسبى للأيونات السالبة والموجبة يحدد الشحنة الكهربائية فى السوائل داخل الخلايا وخارجها ، وهذا قد يعطى فكرة عن منشأ الكهرباء فى الخلية الحية .

وفى معظم محاور الخلايا العصبية للفقاريات يوجد تركيب معقد . هذه الخلايا العصبية مغطاة بمادة دهنية تسمى ميلين MYELIN . والميلين يكون جزءا من الغشاء الخلوى فى خلايا معينة تسمى خلايا شوان SCHWAN CELLS . وتلتف خلايا شوان هذه حول محور (ليفة) الخلايا العصبية مكونة لفافة جيلاتينية عازلة لا يمكن ان تخترقها الايونات بسهولة (شكل ٤) . وعلى مسافات تبلغ نحو مليمتر واحد توجد انفصالات فى الغشاء الميلينى MYELINSHEATH . وهذه الانفصالات تسمى عقد رانفييه NODES OF RANVIER . ويحدث التوصيل الكهربائي فى الخلايا العصبية المحاطة بالميلين بسرعة تبلغ عشرين ضعفا بالنسبة لسرعة التوصيل فى الخلايا العصبية غير المحاطة بالميلين . وتقفز الشحنات الكهربائية عبر كل عقدة من عقد رانفييه .

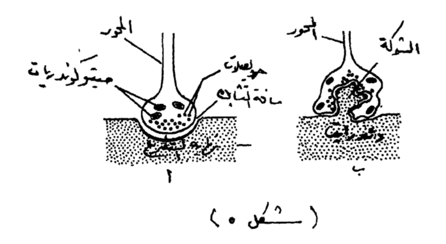
والمسافة القصيرة التى تفصل الخلايا العصبية المتجاورة والتي اطلقنا عليها اسم « التشابك العصبى » ربما تعتبر اهم جزء فى الجهاز العصبى ، فهذا هو المكان الذى تؤثر فيه خلية عصبية على خلية عصبية اخرى . وتتفرع امتدادات الخلية العصبية على هيئة تفرعات شجرية على جانبى المسافة التى تسميها « التشابك » . والتفرعات عند نهاية المحاور أو عند نهاية الدندرايتات DENDRITES قد تصل الى ارقام مذهلة . فلقد وجدوا الف وثلاثمائة تفرعا عند نهاية محور واحد . ويوجد تشابك عصبى SYNAPSE بين كل فرع من تفرعات هذه الخلية وتفرعات الخلية المجاورة ، وقد تتشابك ايضا مع تفرعات عدة خلايا ، وهذا يجعل تتبع المسار الكهربائي من خلية الى اخرى صعبا للغاية . وتوجد طرق مختلفة للتشابك العصبى ، وفى شكل (٥) نرى نوعين من أنواع هذا التشابك حيث نشاهد فرعين من التفرعات العديدة لخليتين عصبيتين متشابكتين وبينهما مسافة ضئيلة تجعلهما غير متلامستين .

وانتقال التيار الكهربائي من خلية عصبية الى خلية اخرى عبر التشابك العصبى يخضع لتأثير مواد كيميائية من شأنها ان تمنع مرور التيار أو تسمح بمروره . اى أننا يمكن تشبيهها بمفتاح النور الكهربائي فى منازلنا الذى نضغط عليه فينير المصباح الكهربائي ثم نضغط عليه


(أ)
المحور
نواة خلية شوان


المحور
غشاء خلية شوان
سيتوبلازم خلية شوان
غشاء شوان
(ب)

(شكل ٤)


المحور
ميتوكوندريات
حويصلات
مسافة تشابك
أ
المحور
الشوكة
ب

(شكل ٥)

فى اتجاه آخر فنقطع الدائرة الكهربائية ويطفأالمصباح . واذا كانت المواد الكيميائية التى تهيمن على مرور وعدم مرور التيار الكهربائي من خلية عصبية الى اخرى تسير سيرا طبيعيا فى المخ ، فان المخ فى هذه الحالة يكون فى حالة توازن ، فيبدو الانسان طبيعيا . ولكن اذا طرأ خطأ نتيجة اضطرابات كيميائية من شأنها ان تمنع مرور التيار عندما يكون من الطبيعى ان يمر ، فان اضطرابا يعترى المخ ، وقد يعزى مرض الاكتئاب الى هذا الخلل فى المواد الكيميائية التي تنظم مرور التيار او عدم مروره . ولذا نجد ان مرض الاكتئاب قد يشفى عن طريق تناول مواد كيميائية تصحح الاضطراب الكيميائي فى هذه الاماكن ، ولو اننا لا نعلم حتى الآن كنه هذا التغيير الذى يؤدى الى اعادة تنظيم مرور التيار عبر التشابك العصبى .

بيولوجيا الاتصال فى اعضاء الحس

تعتبر اعضاء الحس SENSE ORGANS امتدادا للجهاز العصبى . فالخلايا الحسية تستقبل الاحساس وتنقل المعلومات الى الجهاز العصبى المركزى عن طريق الخلايا العصبية على هيئة دفعات كهربائية . والانفعال بالمؤثرات طبيعة عامة فى جميع الحيوانات . فاذا تلامس حيوان أولى وحيد الخلية مثل الاميبا مع قطرة من الماء المالح المركز ، او فوجىء بضوء شديد فانه سرعان ما ينسحب مبتعدا . وهذا يدل على أن حيوان الاميبا قد أحس بقطرة الملح وبالضوء الشديد اللذين يحاول تجنبهما . وبهذا نجد جهاز استقبال وجهاز استجابة للانفعال فى خلية واحدة دون حاجة الى وجود شبكة من الاعصاب .

واعضاء الحس : العيون والآذان وبراعم الذوق فى اللسان ما هى سوى خلايا متخصصة ذات حساسية لبعض المؤثرات دون الاخرى . وتستخدم وسائل عديدة لاستجلاء أسرار اعضاء الحس . فدراسة التشريح العام لهذه الاعضاء الى جانب دراسة انسجتها عن طريق الميكروسكوب الالكترونى تمدنا بمعلومات هامة تميط اللثام عن أسرار هذه الاعضاء. كما ان ملاحظة سلوك الحيوان ذات اهمية خاصة لدراسة اعضاء الاحساس .

ولاثبات اهمية دراسة سلوك الحيوان لمعرفة وظيفة عضو الاحساس فسوف نناقش باختصار تجربتين : احداهما اجريت على ذبابة والثانية على اخطبوط .

من المعروف أن للذبابة اعضاء احساس للذوق موزعة على الجسم على هيئة شعيرات . وعديد من هذه الشعيرات توجد على الارجل . وعلى ذلك ففى امكان الذبابة ان تذوق طعم الاشياء عن طريق ارجلها . أى ان الشعيرات التى على أرجلها تقابل اللسان عندنا فى القدرة على التذوق . ولاختبار حساسية الذبابة للسوائل السكرية من الممكن اتباع الطريقة الآتية : نخدر الذبابة بواسطة غاز ثانى اكسيد الكربون . وبعد تخديرها ذلك التخدير المؤقت نقص اجنحتها من أعلى بقطعة من الشمع على طرف عصا . وبذلك يمكننا حمل الذبابة الملتصقة بطرف العصا . وعندما تفيق الذبابة من التخدير يمكننا ان نجعل ساقها تلمس قطرة من الماء ، وعندما يحدث ذلك فان الذبابة عادة تدلى خرطومها فى الماء وتشرب ، اذ ان الماء يثير اعضاء

الاحساس الكيميائية الكائنة فى شعيرات الساق . وعندما تأخذ الذبابة كفايتها من الماء فانها لن تدلى خرطومها فى الماء مرة اخرى . ولكن اذا استبدل الماء بمحلول من السكر فان الذبابة فى هذه الحالة تحاول معاودة الشرب . فاذا أبعدناها عن المحلول السكرى قبل ان تتمكن من الشرب وقربناها بعد ذلك من محلول الماء فانها تمتنع عن الشـــرب ، وتحاول الشرب مرة أخرى اذا قربناهـا مـن محلول السكر ، لان رجلها التي تغمسها فى المحلول قبل محاولة الشرب توصل اليها الاحساس بأن هذا محلول سكرى وليس ماء صرفا . اى ان الذبابة عن طريق عضو الاحساس الذى فى شعر الساق أمكنها التمييز بين الماء القراح والمحلول السكرى .

ومن الممكن تدريب الحيوانـات لتمدنـــا بمعلومات هامة عن اجهزتها الحسية . فلنفرض اننا نرغب فى معرفة قدرة الاخطبوط على تمييز رؤية الاشياء المختلفة . هل يمكنه مثلا التمييز بين دائرة ومثلث ؟ وللاجابة عن هذا الســؤال ينبغى ان نستفيد من حقيقتين معينتين وهما : ان الاخطبوط يهوى اكل سرطان البحــر CRAB ولكنه فى الوقت نفسه لا يحب ان تصدمه لمسة كهربائية .

فاذا احضرنا سرطانا مربوطا فى عصــــــا وغمسناه فى حوض من الماء به اخطبوط وانزلنا مع السرطان صورة لرمز من الرموز ، فى احدى المرات يكون الرمز عبارة عن مثلث وفى مرة اخرى يكون الرمز دائرة . من الطبيعي ان الاخطبوط سوف يتقدم لالتهام السرطان بمجرد غمسه فى الماء . ولكن من الممكن ان نمنعه عن التهام السرطان اذا ازعجناه بصدمة كهربائية عن طريق لمســـه بسلك مكهرب . فلنفرض أننا اطلقنا عليه الشحنة الكهربائية فى حالة غمس السرطان والدائرة ، وتركناه يأكل السرطان دون ازعاجـه بصدمــة كهربائية فى حالة غمس السرطان والمثلث . وبعد اعادة هذه التجربة عدة مرات مستعملين المثلث فى بعض التجارب والدائرة فى المرات الاخرى ، فاننا اذا وجدنا الاخطبوط ينزع نحو تجنب اكل السرطان عندما يرى معه الدائرة ، ويقبل على التهامه عندما يكون معه المثلث ، فاننا فى هذه الحالة نستنتج ان لهذا الحيوان القدرة علـى التمييز بين الدائرة والمثلث . أما اذا لم نلاحظ اى تغيير فى سلوكه فى الحالتين فاننا لا نستطيع الجزم بأن الاخطبوط لم يميز بين الدائرة والمثلث ، اذ أن أمورا عديدة ينبغى ان تؤخذ فى الاعتبار ، فالصدمة الكهربائية قد تنفر الاخطبوط مـن الاقتراب نحو السرطان فى الحالتين فيعزف عن التهامه .

وبالاضافة الى الطرق التشريحية والسلوكية لدراسة الاجهزة الحسية ، فـان الطـــرق الالكتروفسيولوجية ELECTROPHYSIOLOGICAL كثيرا ما تستخدم . فى هذه التجارب من الممكن قياس النشاط الكهربائي للمخ ، او رؤية الذبذبات الكهربائية لاعضـاء استقبـال الاحســـاس والخلايا الحسية . واستخدام الاقطاب الكهربائية الدقيقة تمكننا من متابعة شفرات الخلايا العصبية CODING التى تحدث عندما تنبه هذه الخلايا . وفى بعض الحالات يمكننا الاجابة عن أسئلة مثل : ما هو الفرق بـين نمط PATTERN الدفعـــة العصبية عندما تنبه ساق الذبابة بالماء وعندما تنبه بمحلول سكرى ؟

اساسيات فى وظائف اعضاء الاحساس

تتعرض أعضاء الاحساس فى الحيوانات المختلفة لمؤثراتعديدة تنفعلبها أعضاء احساسها فى البيئة التي تعيش فيها هذه الحيوانات . وبماان أعضاء الاحساس والاجهزة العصبية تختلف فى الانواع المختلفة للحيوانات فمن الطبيعي انيختلف ادراكها للدنيا التي نعيش فيها عن ادراكنا نحن لها . فالخفاش الذى يعتمد علىالاصوات ذات التردد العالى لكى يتبين طريقه فى الظلام الدامس ، والنحلة التي ترى لونا لا نراهنحن وهو الاشعة فوق البنفسجية ، والكلب الذى يمكنه اقتفاء اثر أى حيوان عن طريقالرائحة وحدها ، والسمكة الكهربائية التى فى امكانها ادراك المجال الكهربائي المحيط بها ،كل هذه الحيوانات المتباينة من المحقق انها تعيش فى دنيا حسية تختلف عن الدنيا التي نراهاونشعر بها من خلال اعضائنا الحسية . ورؤيتنا للدنيا المحيطة بنا يتوقف على اعضاء احساسناويحدد عن طريقها ، كما يتوقف على مدى كفاءة الجهاز العصبى المركزى فى الحيوانات المختلفةوالخبرة التي تكونت لديها .

وعلاوة على ذلك فاننا لو فى استطاعتنااادراك منبه معين فاننا لا نستطيع استيعاب شتى انواع الاحساسيس التى تنطلق نحو جهاز احساسنا . اذ أننا قد نركز اهتمامنا نحو أحاسيس معينة دون الاخرى . وهناك تجربة شيقة اجراهااحد العلماء على طيور النورس . فلقد قام جريفيث سميث GRIFFITH SMITH بدراسةاربعة انواع من هذه الطيور فى كندا ولاحظ انها تميز الطيور التي من نوعها عن طريق تباييناللون بين العين والراس . لكل نوع من الانواع الاربعة حلقة عين تختلف فى لونها عن حلقات عيونالانواع الاخرى . وعندما قام بصباغة هذه الحلقة بالوان مختلفة ولاحظ تقابل الذكر والانثىللتزاوج ، وجد ان الانثى تختار الذكر الذى يتشابهتباين لونى حلقتى عينيه وراسه . معحلقتى عين الانثى وراسها . وعندما قام بتغيير الوان حلقات العيون بصبغها بصبغات مختلفةأمكن خداع هذه الطيور فتقابلت انواع مختلفة من الذكور والاناث للقيام بعملية التزاوج التيمن المفروض انها لا تتم الا بين انثى وذكر من النوع نفسه .

تقسيم اعضاء الحس

من الممكن تصنيف اعضاء الحس تبعالموضعها ، هناك اعضاء حس خارجية EXTRORE CEPTORS مثل العين تستقبل التنبيه من البيئة الخارجية ، واعضاء حس داخلية ENTORCEPTORS التي تدرك التغييرات داخلالجسم مثل درجة الحموضة وتركيز الايونات وتوتر العضلات وغيرها .

ولكن اعضاء الحس تصنف عادة تبعالوظيفتها ، أي حساسيتها لنوع معين من انواع الطاقة ، كيميائية او ميكانيكية او كهرمغناطيسية ELECTROMAGNETIC ، وهذا التصنيف من شأنه ان ننظر الى اعضاء الحس علىانها : اعضاءحسكيميائية CHEMORECEPTORS او ميكانيكية MECHANORECEPTORSأو ضوئية PHOTORECEPTORS او حرارية THERMORECEPTORS أو اعضاءاستقبال الالم PAIN RECEPTORS . ولا يعنى

هذا ان اي عضو من اعضاء الحس لا ينقل سوى نوع واحد من انواع الطاقة ، ولكنه يعني ان عضو الحس حساس لشكل من اشكال الطاقة اكثر من الاشكال الاخرى . فالعين ، ولو انها مهيأة لغرض معين وهو توصيل الرؤية الى المخ ، الا انها في الوقت نفسه تشعر بالالم عن طريق مستقبلات الضوء .

نوعية التنبيه العصبي .

يأتي التنبيه للاعضاء الحسية اما عن طريق الضوء او الصوت او الذوق او اللمس أو الشم . فعن طريق تنبيه براعم الذوق في اللسان كهربائيا يحدث الشعور بالذوق . وتتوقف نوعية التنبيه بوجه عام على المكان في المخ الذي يصل اليه العصب الصادر . فالبيانات الضوئية تحمل الى الفص البصري في المخ OPTIC LOBE في الحيوانات او القشرة البصرية في الانسان VISUAL CORTEX والبيانات الصادرة عن مستقبلات الرائحة في الانف تحمل الى الفص الشمي OLFACTORY LOBE وهكذا . والتنبيه المباشر للقشرة المخية عن طريق قطب كهربائي ELECTRODE يؤدى الى احساس نوعي . والاحاسيس من اصابع القدم او العينين او الكتفين كائنة في مناطق معينة بالمخ .

الانماط الكهربائية وقوة التنبيه

تعمل خلايا الاستقبال العصبية في محيط محدود . فالاذن غير حساسة لجميع الاصوات ، كما ان العين ليست حساسة لجميع موجات الضوء . وقبل ان تستجيب الخلية العصبية لا بد من الوصول الى درجة معينة من التنبيه . عندهذه المرحلة يحدث اختلاف موضعي في الجهد العصبي للغشاء الخلوي في الخلية العصبية . واذا انفعلت الخلية المستقبلة بالقدر الكافي فان جهدا كهربائيا يتكون في التفرعات الشجرية للخلية العصبية الحسية ، وهذه الدفعة الكهربائية العصبية تسير في الخلية العصبية حتى تصل الى الجهاز العصبي المركزي .

ويتوقف عدد الدفعات العصبية المحمولة عبر الخلية العصبية على قوة التنبيه . فالتنبيه الضعيف يسبب دفعات عصبية قليلة ، والمنبهات القوية تسبب عديدا من الدفعات IMPULSES والجهاز العصبي المركزي قادر على ادراك نمط الدفعة العصبية قبل الاستجابة للرسالة الواردة اليه .

الاستقبال الكيميائي

اعضاء الاحساس الكيميائية حساسة لتغير تركيز مواد كيميائية معينة . وبعض اعضاء الحس الكميائية توجد داخل الجسم والبعض يمكننا رؤيتها خارج الجسم . واعضاء الاحساس الكيميائية الداخلية ذات اهمية قصوى ، اذ تدرك التغيرات التي تطرأ على سوائل الجسم . وعندما تنقل المعلومات الى المخ عن درجة الحموضة وتركيز ثاني اكسيد الكربون والاكسجين والسكر والاملاح فانها تدفع للحركة انماطا عصبية انعكاسية REFLEX PATTERNS تتولى ضبط عمليات التنفس والاخراج والطعام والشرب لكي تحافظ على بقاء كيمياء الدم في الحدود التي يحتملها الجسم .

اما اعضاء الاحساس الكيميائية الخارجيةفانها تحافظ على اخطار الحيوان عن وجود وموضع الطعام والموادالكيميائية الضارة بالصحة، فهي لازمة لبقاء الحيوان . واعضاء الحس الكيميائية ليست معقدة ، ففي معظم الاحيانتؤدي احدى التفرعات الشجريةفي الخلية العصبية وظيفة عضو الاستقبال للمؤثر الكيميائي . وفي حالات قليلة تؤدى خلايا وظيفة استقبال المؤثر الكيميائي ، وبرعم الذوق الكائنة في السنةالثدييات (ومنها الانسان) نموذج لذلك. فاعضاء استقبال الاحساس في لسانك او لساني ليستخلايا عصبية ، بل مستمدة من خلايا طلائية EPITHELIAL CELLS (شكل ٦) . ويوجد عدد من هذه الخلايا في تجاويف متناثرة على اللسان وتمتد منها خارج اللسان اهدابدقيقة . وعندما تنبه هذه الخلايا بواسطة وجود مواد كيميائية معينة في سوائل الفم ، فان اغشيةهذه الخلايا يزول عنها الاستقطاب . واذا كان التنبيه شديدا لدرجة كافية فان خلايا الذوقهذه تؤثر على خلايا عصبية مجاورة لتوصيل الرسالة الى منطقة المخ المتخصصة للتذوق .

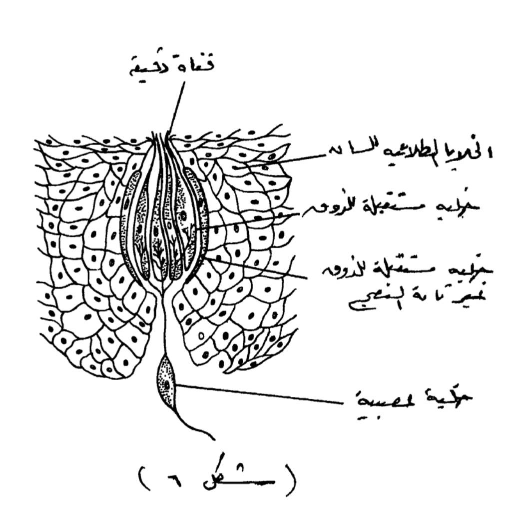
ولبراعم الذوق هذه حساسيات كيميائيةمختلفة ولو انها متشابهة في التركيب . فالجزء الامامي للسان اكثر حساسية للاشياء الحلوة ،والجزء الخلفي حساس للمواد المرة . والجانبان حساسان للاشياء ذات المذاق الحامضSOUR .ويصحب الذوق دائما شم رائحة الشيء الذي نذوقه . وحاسة الشم عندنا اقوى من حاسةالذوق عشرة آلاف مرة ، ولو انها تبدو ضعيفة اذا قورنت بحاسة الشم عند الكلاب .

وبخلاف براعم الذوق في الانسان نجد انمعظم المستقبلات الكيميائية في الحيوانات عبارة عن خلايا عصبية حسية . ويدرك الانسان رائحةالاشياء بواسطة خلايا العصب الشمي المدفون في بطانة المر الانفي العلوي . عندما تنبه هذه الخلايكيميائيا عن طريق الرائحه تنطلق الدفعات العصبية على امتداد الخلايا الى المخ . وكما هيفي براعم الذوق ، توجد خلايا ذات حساسيات مختلفة للمواد الكيميائية ، ولكن لا توجد فوارقظاهرية في التركيب . وفي بعض انواع الذباب يوجد عند قاعدة كل شعيرة من الشعيراتالموجودة على الارجل واجزاء الفم من خمس الى عشر خلايا عصبية وجميعها ، فيما عدا واحدةمنها ، مستقبلات كيميائية (شكل ٧) ، علاوة على خلية عصبية اخرىحساسة لحركة الشعيرة.

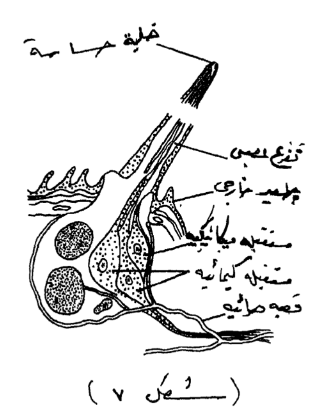
المستقبلات الحسية الميكانيكية .

الخلايا الميكانيكية حساسة للتغيراتالميكانيكية . وهذه الخلايا الحسية تسهم في تنظيم عديد من الاحداث الداخلية والخارجية مثل :السمع وضغط الدم واللمس وتوتر العضلات والتوازن وتيارات المياه والهواء . وتتفاوت هذهالاجهزة الحسية الميكانيكة في درجة تعقدها . كثير منها عبارة عن خلايا عصبية اولية تقع داخلانسجة تكون عرضه للالتواء . والبعض الاخر عبارة عن أعضاء معقدة مثل اذن الثدييات .

ومعظم الخلايا الحية تكون عرضة للالتواءوالبعض الاخر مثل العضلات والخلايا العصبة قادرة على الاستجابة للمنبهات التي تسبب ازعاجاللحيوان .


قناة دقيقة
الخلايا الطلائية الساندة
خلية مستقبلة للذوق
خلية مستقبلة للذوق
غير تامة النضج
خلية عصبية

(شكل ٦)


خلية حساسة
تفرع عصبي
جليد خارجي
مستقبله ميكانيكية
مستقبله كيمائية
قصبه هوائيه

(شكل ٧)

وتركيب الشعيرات الحساسة فى الذبابة واضح فى شكل (٧) . يوجد فى كل شعيرة من هذه الشعيرات مستقبل ميكانيكي على شكل خلية عصبية حسية . والمستقبل الميكانيكي الكائن عند قاعدة الشعيرة نجده فى وضع مناسب للاستجابة عند كل انثناء للشعيرة . ولمعظم الحشرات شعيرات من هذا النوع منتشرة على اجسامها تعمل كأعضاء حساسة للمس . وفى بعض الاحيان توجد شعيرات مماثلة تستجيب لذبذبات ذات تردد معين وتستخدم للسمع .

وتوجد المستقبلات الميكانيكية فى جلد الفقاريات مع مستقبلات الالم ومستقبلات درجة الحرارة . ففي الثدييات ، مثلا ، توجد اطراف عارية لخلايا عصبية حول قاعدة الشعرة وتستخدم للاحساس باللمس بينما تحيط بعض الخلايا العصبية بالاوعية الدموية ويبدو انها تستخدم كمستقبلات للالم .

وتوجد مستقبلات لانبساط وانقباض العضلات فى الفقاريات واللافقاريات ، وتكون على هيئة اطراف خلايا عصبية وتتنبه عندما تنبسط العضلة او تنقبض ، كما توجد مستقبلات للاحساس فى اعضاء أخرى بالجسم مثل الامعاء والرئتين والاوعية الدموية تخضع لحركات دورية .

اعضاء التوازن

تعتبر اعضاء التوازن فى الحيوانات اعضاء مستقبلة ميكانيكية MECHANORECEPTORS تستجيب للجاذبية الارضية . وفى امكان هذه الاجهزة ان تدرك اي تغير فى وضع الحيوان . وهي عبارة عن غرفة يملؤها سائل وتحتوي على حبيبات من الرمل او حبيبات جيرية . وتضغط هذه الحبيبات بحكم كثافتها على احد جوانب الغرفة لوضع الحيوان وتتحرك من جانب الى آخر داخل الغرفة تبعا لحركة الحيوان . والغرفة مبطنة بخلايا حسية ذات اهداب دقيقة ، وهذه الخلايا تنبه عن طريق الحبيبات التي تضغط عليها حيث تنشأ دفعات عصبية فى الخلايا العصبية المتصلة بها . ويدرك الجهاز العصبي مكان الخلايا العصبية المرسلة للاشارة ، وبذا يدرك وضع الحيوان فى هذه اللحظة . واذا أجريت عملية جراحية على أحد الحيوانات مثل الأخطبوط وأزيل منه عضو التوازن فان الحيوان يتخبط ويدور حول نفسه ويفقد الحركة السليمة .

ولحيوان الجمبرى عضوان للتوازن يقعان أسفل كل من قرنى الاستشعار الصغيرين . ويتصل تجويف هذا العضو بالخارج عن طريق فتحة ، وتوجد بداخل الفجوة حبيبات دقيقة من الرمل ترسو على شعيران دقيقة . والجمبرى يغير جلده عدة مرات فى أثناء نموه ، وعندما يتخلص من جلده عند الانسلاخ فان بطانة عضو التوازن ، وهي متصلة بجدار الجسم ، تنسلخ هي ايضا وتخرج حبيبات الرمل مع هذه البطانة المنسلخة ويصبح التجويف فى هذه الفترة خاليا من الحبيبات . وفى هذه الحالة يلتقط الجمبرى بمخالبه بعض حبيبات من الرمل من قاع المياه التى يعيش فيها وينثرها فوق راسه بحركة فريزية حيث تنفذ بعض الحبيبات الى تجويف عضو التوازن . فاذا وضعنا الجمبرى فى محتوى مائى عقب الانسلاخ مباشرة ووضعنا فى قاع المحتوى المائى برادة حديد بدلا من الرمل ، فان الحيوان سوف ياخذ بمخالبه بعض هذه

البرادة ويلقى بها فوق رأسه كما يفعل فى حالةوجوده فى البحر ، فتدخل الفجوة فى هذه الحالة بعض حبيبات برادة الحديد بدلا من حبيبات الرمل . فاذا احضرنا قضيبا مغناطيسيا وقربناه من ظهر الحيوان ، فان حبيبات برادة الحديدتنجذب الى اعلى بعد ان كانت راسية على السطح السفلى للفجوة . فى هذه الحالة نجد ان الجمبرى ينقلب ويعوم وسطحه الظهرى متجه الى أسفل .

آذان الفراشات والجراد وصياح الخفافيش

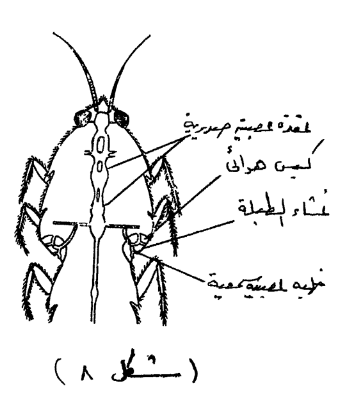
بعض الخفافيش قادرة على تبين طريقها فى الظلام الدامس عن طريق اصدار اصوات عالية التردد لا تستطيع اذن الانسان التقاطها وتسمع الخفافيش الى صدى هذه الاصوات المنبعث من اية عواقب فى طريقها فتعمل على تجنبها . ولقدوضع العلماء فى احدى تجاربهم عددا كبيرا من الخيوط ممتدة عبر غرفة مظلمة اظلاما تاما واطلقوا فى الغرفة عددا من الخفافيش التى ظلت تطير جيئة وذهابا فى انحاء الغرفة المظلمةدون ان تصطدم بأى خيط من الخيوط .

وبعض الفراشات ، وهي من الوجبات الغذائية المحببة للخفافيش ، فى امكانها سماع اصوات الخفافيش التى لا نسمعها نحن ، وبهذا يمكنها أن تنجو من افتراس الخفافيش لها . فاذا سمعت احدى الفراشات صوت الخفاش خافتا ،دل هذا على بعد المسافة بينهما ، وعند ذلك تسرع الفراشة بالطيران فى الاتجاه المضاد لمصدر الصوت . واذا كان الصوت قويا وهذا يعنى قرب الخفاش ، فان الفراشة وجهازها العصبى وقدرتها على التقاط صرخات الخفاش . وهذه الدراسة على جانب من الاهمية لان اذن الفراشة مكونة من خليتين عصبيتين فقط ، وفى الامكان فحصها بسهولة عند استجابتها للصوت. وهذا التركيب البسيط للاذن يختلف اختلافا كبيرا عن تركيب الاذن المعقدة التى نجدها فى الفقاريات .

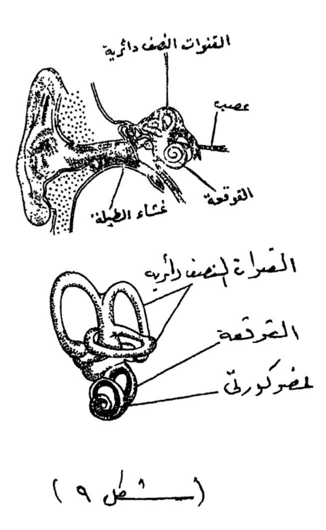
وللفراشة اذنان واحدة على كل جانب من الجسم (شكل ٨) . وتتكون هذه الاذن من غشاء طبلة مرن يبدو على سطح جدار الجسم يلتقط ذبذبات الهواء . وتوجد غرفة مليئة بالهواء تقع خلف طبلة الاذن مباشرة . وتوجد خيوط من الانسجة مشدودة عبر هذه الغرفة ومثبتة بطبلة الاذن ، وتوجد بداخل الخيوط خليتان عصبيتان احداهما اكثر حساسية للصوت من الاخرى . ويحدث تنبيه للخليتين العصبيتين عندما يتذبذب غشاء الطبلة وتحمل الدفعات العصبية مباشرة الى الجهاز العصبى المركزى عبر الخلايا الحساسة للصوت . وفى امكان الفراشة عن طريق ذبذبات الهواء لطبلتى اذنيها معرفة الاتجاه الصادرة منه اصوات الخفافيش .

اذن الفقاريات

تشتمل اذن الفقاريات فى الحقيقة على ثلاثة اعضاء للاحساس مجتمعة معا . واحد للسمع واثنان للتوازن . واحد عضوى التوازن يعطى معلومات فيما يتعلق بحركة الجسم او الراس . والثانى يعطى معلومات عن اتجاه الراس بالنسبة للجاذبية فى حالة السكون . والأذن الداخلية للانسان مثال لذلك (شكل ٩) .



(شكل ٨)


القنوات النصف دائرية
عصب
القوقعة
غشاء الطبلة
القنوات النصف دائرية
القوقعة
عضو كورتى

(شكل ٩)

والفقاريات قد تعيش فى الهواء أو فى الماء . وفى الحالتين نجد ان الموجات الصوتية سواء انتقلت عن طريق الهواء أو الماء تجعل غشاء طبلةالأذن يتذبذب . وهذه الذبذبات ينبغي ان تحرك سائل داخل تجويف عظمى يطلق عليه فى بعض الاحيان اسم « القوقعة COCHLEA » لانها تشبه القوعة فى شكلها . وتذبذب هذا السائل يؤثر بدوره على خلايا ذات أهداب تنبه الخلايا العصبية التى فى العصب السمعى .

ففى حالة الاسماك تمر الذبذبات من الماء الذى تعيش فيه الى الجسم مباشرة حيث ان الكثافة متساوية تقريبا فى الاثنين . أما فى حالة الفقاريات التى تعيش فى الهواء فينبغى أن تحول الذبذبات الضعيفة التي يحدثها مصدر الصوت فى الهواء الى ذبذبات فى السائل داخل القوقعة . والتحول من ذبذبات هوائية الى دفعات كهربائية يبدأ عند غشاء طبلة الاذن. وهذا الغشاء قد يكون عند سطح الجلد كما فى الضفدعة أو عند قاع قناة فى الاذن . ولمعظم الثدييات اذن خارجية خارج قناة الاذن تجمع الذبذبات الصوتية بينما الطيور والزواحف محرومة من هذه الحلية الخارجية . وأول خطوة من خطوات عملية السمع هى تحويل الموجات الهوائية الى ذبذبات فى غشاء طبلة الأذن .

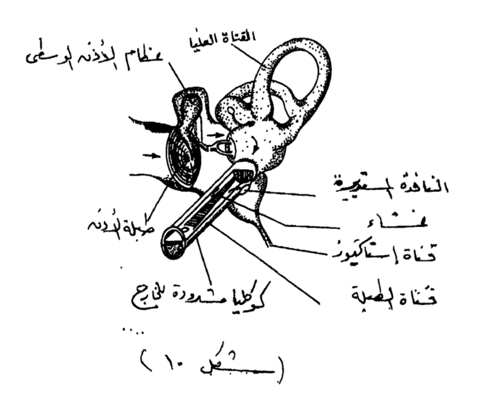
والخطوة التالية لعملية السمع ، وهى تحويل ذبذبات طبلة الاذن الى ذبذبات فى السائل الذى فى الاذن الداخلية ، يحتاج الى عملية تقوية تقوم بها عظام الاذن الوسطى الواقعة بين طبلة الأذن والقوقعة . ويوجد فى الانسان ، ثلاثة عظام فى الاذن الوسطى هي : المطرقة والسندان والركاب . ولكن فى الفقاريات الاخرى من ذوات الاربع فلا توجد سوى عظمة واحدة فى العادة . هذه العظام تنقل الذبذبات من طبلة الاذن الى غشاء فى القوقعة يسمى النافذة البيضاوية OVAL WINDOW . وعندما يتذبذب هذا الغشاء تتحرك سوائل القوقعة بنفس التردد .

وتحدث تقوية الصوت فى الاذن الوسطى بطريقتين:

(١) تعمل عظيمات الاذن الوسطى كرافعة حيث تكون النقطة الثابتة لهذه الرافعة فى العظيمة الوسطى (السندان) . فى حين ان العظيمة المتصلة بطبلة الاذن ، وهي المطرقة ، ذات ذراع اطول من ذلك الذى فى الناحية الاخرى من نقطة الارتكاز (شكل ١٠) . وهذا يعنى أن عظيمة المطرقة تتحرك حركة محدودة ولكن بقوة كبيرة .

(٢) والشيء الاهم فى تقوية الصوت هو كون مساحة الطبلة اكبر بكثير من مساحة النافذة البيضاوية ، وعلى ذلك فان دفعة صغيرة فى غشاء طبلة الاذن تترجم الى حركة كبيرة لغشاء النافذة البيضاوية . وتتصل الاذن الوسطى بالأنبوبة المسماة « قناة استكيوز EUSTACHIAN TUBE» التى تتصل بتجويف الفم ومن شأنها أن تجعل الضغط متساويا على جانبى طبلة الاذن .

وكل من مارس رياضة صعود الجبال لابد أنه شعر بالفرق بين الضغط على جانبى طبلة الاذن عندما يرتفع بعيدا عن سطح الأرض ، وكذلك فى حالات الاصابة بنوبات البرد والزكام عندما تقفل الافرازات المخاطية قنوات السمع .


القناة العليا
عظام الأذن الوسطى
النافذة المستديرة
غشاء
طبلة الأذن
قناة إستاكيوس
كوكليا ممدودة للخارج
قناة الطبلة

(شكل ١٠)

وفى اثناء الخطوة التالية فى عملية السمع نجد ان السوائل التى فى القوقعة تحدث تنبيها للخلايا الحسية ذات الاهداب بطريقة غير مباشرة يكون من شأنه تكون جهد نشط فى الخلايا العصبية للعصب السمعى . والتركيب الداخلى لقوقعة الاذن الداخلية فى الثدييات شديد التعقيد ولكن من الممكن فهمه اذا تصورنا ان لفائف القوقعة قد شدت لتصبح مستقيمة . فنجد أن القوقعة مكونة فى الحقيقة من ثلاثة انابيب موازية (شكل ٩) . القناة المتوسطة مليئة بسائل هو الاندوليمف ENDOLYMPH والقناتان الاخريان مملئتان بسائل أقل لزوجة هو البريليمف PERILYMPH . وهاتان القناتان منفصلتان عن بعضهما بواسطة القناة المتوسطة MEDIAN CANAL فيما عدا الجزء الطرفى للقوقعة . وبناء على ذلك فان البريليمف متصل فى القنوات الثلاث . وخلايا استقبال للسمع المسماة الخلايا الشعرية HAIR CELLS تقع داخل القناة المتوسطة كجزء من تركيب يسمى عضو كورتى ORGAN OF CORTI (شكل ٩) . وعند قاعدة عضو كورتى يوجد غشاء يسمى الغشاء البازيلارى BASILAR MEMBRANE يمتد بطول القناة المتوسطة . ويوجد اربعة صفوف من الخلايا الشعرية عند قمة عضو كورتى . واهداب الخلايا الشعرية مدفونة فى غشاء يسمى الغشاء التكتورى TECTORIAL MEMBRANE وعندما تنبه سوائل القوقعة بواسطة ذبذبات صوتية فان اختلاف الحركة فى الغشائين البازيلارى والتكتورى تحرك ميكانيا بعض الخلايا الشعرية وتجعلها ترسل دفعات عصبية الى المخ عن طريق العصب القوقعى COCHLEAR NERVE وتوصل قوة الذبذبات الى قناة الطبلة TYMPANIC CANAL . وعند نهاية قناة الطبلة يوجد غشاء آخر يسمى النافذة المستديرة ROUND WINDOW . وهذا الغشاء يدفع الى الخلف والى الامام عن طريق ذبذبات السائل . وتحدد الذبذبات الواردة اى اجزاء الغشاء البازيلارى يستجيب واى الخلايا الشعرية نشطت . واذا اجتازت السائل موجات صوتية احدثتها نغمات او اصوات عالية فان اكبر تحرك أو ازاحة للغشاء البازيلارى تحدث بالقرب من قاعدة القوقعة . والنغمات الاقل قوة تؤثر فى مناطق تمتد من قاعدة القوقعة حتى منطقة متوسطة . والامواج الصوتية الطويلة ذات الانغام المنخفضة تنشط الغشاء بطوله . وبذا نجد تحليلا تقريبيا للنغمات الصوتية عن طريق الاستجابة الفيزيائية PHYSICAL RESPONSE للغشاء ، ولكن ذلك لا يفسر قدرتنا على التمييز بين الانغام المختلفة وبخاصة اكثر النغمات انخفاضا وما زلنا فى حاجة الى مزيد من البحث العلمى قبل أن نعرف عن يقين كيف تميز الاذن النغمات المختلفة . كما اننا ما زلنا غير قادرين على توضيح كيفية تحليل الاذن لاصوات بدرجات متباينة من القوة . ومن المحتمل ان الخلايا الشعرية المختلفة ذات حساسية متفاوتة حيث تستجيب بعضها عندما تكون الانغام خافتة وتستجيب خلايا اخرى عندما تكون النغمات [illegible] . ومن المحتمل أن الاصوات العالية تنبه أيضا بعض الخلايا الحسية لترسل دفعاتها العصبية بسرعة اكثر .

ولتحقيق التوازن فى حالة حركة الجسم توجد ثلاث قنوات نصف دائرية SEMICIRCULAR متعامدة مع بعضها (شكل ٩ وشكل ١٠) . ولكل قناة انتفاخ عند احد طرفيها حيث يوجد عدد كبير من الخلايا الهدبية تتصل بها خلايا عصبية . ويوجد داخل القنوات سائل يتحرك من جهة الى أخرى فى حالة حركة الحيوان . ولوجود هذه القنوات النصف دائرية فى مستويات ثلاثة مختلفة فان الاجزاء المنتفخة منها تنبه بطرق مختلفة تبعا لنمط المشي فى الحيوان . والتكيف للجاذبية الارضية يحدث فى غرفة فى الاذن الداخلية تسمى يوتريكيولاس UTRICULUS تقع عند قاعدة القنوات النصف دائرية وتتصل بالقنوات الثلاث المتعامدة . فى هذه الغرفة توجد مجموعات من الخلايا المستقبلة للاحساس متصلة اتصالا وثيقا بخلايا عصبية . وتمتد أهداب الخلايا الحسية فى الغرفة مدفونة فى طبقة جيلاتينية . وتستقر فوق سطح هذه الطبقة الجيلاتينية حبيبات جيرية OTOLITHS تقابل حبيبات الرمل فى جهاز توازن الجمبرى . وبهذا نجد فى هذه الاذن جهازا يشبه جهاز التوازن فى الجمبرى . وتغيير وضع الرأس يسبب ازاحة الحبيبات الجيرية محدثا نمطا جديدا من الضغط فوق الخلايا المستقبلة الهدبية الكائنة تحت هذه الحبيبات الجيرية .

وتتصل باليوتريكيولاس UTRICULUS غرفة أخرى مليئة بسائل تسمى ساكيولاس SACCULUS وتتفرع القوقعة، التى سبق ذكرها من الساكيولاس . وتوجد مجموعات من الخلايا فى كل غرفة . وتستخدم الخلايا الهدبية التي فى القوقعة للقيام بعملية السمع ، كما ذكرنا . والقوقعة قصيرة نسبيا فى الطيور والتماسيح وليست حلزونية . اما فى الزواحف والبرمائيات والاسماك فلا توجد قوقعة . ومن الطريف ان الخلايا الهدبية للاذن الداخلية تشبه تماما مستقبلات الاحساس الميكانيكي لجهاز الخط الجانبي فى الاسماك ويرقات البرمائيات . هذه الخلايا المستقبلة للاحساس تلتقط ذبذبات الماء وهذا ما يجعلنا نظن ان الاذن الداخلية قد تكون نتيجة تطور جزء متخصص فى جهاز الخط الجانبي الحساس فى الاسماك .

مستقبلات الضوء PHOTORECEPTORS

تغمر الشمس بالضياء الكوكب الذى نعيش عليه ، ذلك الضياء الذى تستخدمه النباتات لتنمو وتنتج الثمار . كما تستخدم الكائنات الحية تعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول لتوقيت دورات حياتهم فازدهار النباتات وهجرة الطيور والتحركات اليومية للكائنات الحية الدقيقة تنظمها الشمس كما ينظم الانغام قائد الفرقة الموسيقية . ويستخدم الضياء للتنظيم والتوصيل : للنحل لكى يهتدى الى الازهار، وللحيوانات المفترسة لتعثر على فرائسها ولطيور النورس لتحصل على ازواجها ، وللناس لتقرأ كتابا أو تشاهد فيلما سينمائيا .

ويمكن تصور الضوء على هيئة حزم من الوحدات يطلق عليها فوتونات PHOTONS أو على شكل موجات متحركة ذات اطوال متباينة . والجزء المرئي من الضوء لا يمثل سوى قدر ضئيل لاشعاعات كهرمغناطيسية ELECTROMAGNETIC يطلق عليها الطيف SPECTRUM يتفاوت فى طول موجاته بين أشعة جاما ذات الموجات الدقيقة التي تحسب بأجزاء من المليون من المليمتر وموجات يبلغ

طولها عدة اميال . والضوء الذىتراه العينالبشريةيتراوح فى طول موجاته بين أربعمائة الى سبعمائة نانومترات (النانومتر جزء من بليون من المتر) .وجميع الاشعاعات الكهرمغناطيسية ، بصرف النظر عن اطوال موجاتها ، يمكنها السير فى الفراغبسرعة مائة وستة وثمانين الف ميل فى الثانية . وبهذه السرعة يصل ضوء الشمس الى الارضالتينعيش عليها فى ثماني دقائق .

ويسير الضوء فى خط مستقيم ، الا اذااعترضه شيء . فى هذه الحالة فانه اما ان يمتص او ينعكس او يسير خلال العائق الذى اعترضمساره . وهذه العمليات الثلاث تحدث فى مستقبلات الضوء . فاذا اصطدمت الاشعةالضوئية بصخرة فان الصخرة تمتص بعض الطاقة الضوئية وتستخدم هذه الطاقة فى رفع درجةحرارة الصخرة بينما تنعكس باقي الطاقة الضوئية والاشياء المختلفة تمتص وتعكس موجات ضوءمختلفة . فاذا وقع على عيوننا ضوء منعكس فان بعضه يدخل العين حيث تمتصه خلايا حسية .وامتصاص الضوء فى هذه الحالة يتسبب فى بدء سلسلة من الاحداث الكيميائية التي تؤدى الىدفعات عصبية يتم توصيلها الى المخ .

عندما يقع الضوء على قرنية العين وسوائلهاوعدستها فانه ينكسر طبقا للمبادىء الاولية لعلم الضوء . العدسة المحدبة به تجعل الاشعةالضوئيةتتجمع بينما العدسة المقعرة تجعل الاشعة تتباعد عن بعضها . وكلما ازداد تحدب العدسة ازداداتكسار الاشعة الضوئية التي تنفذ منها . وقرنية العين وعدستها تعملان كعدسة محدبة . والاشعةالضوئية المتوازية الواقعة على عدسة محدبة تنكسر وتتقارب من بعضها حتى تتلاقى فى نقطة خلفالعدسة تسمى البؤرة . وعند هذه البؤرة تكون صورة المرئيات فى اقصى درجات وضوحها . واذاكان تحدب العدسة قليلا فان البؤرة فى هذه الحالة تكون أكثر بعدا من العدسة عما اذا كان التحدبكبيرا . والعيون فى تركيبها المثالي تقع بؤرة الضوء الذى يمر من خلال عدستها فوق الشبكيةالموجودةفى قاع العين . فاذا تكونت الصورة امام او خلف سطح الشبكية فان الصورة فى هذه الحالة تكونغير واضحة المعالم لان الاشعة الساقطة على سطح الشبكية تكون منتشرة وغير محددة .

استقبال الضوء بدون عيون

تتفاوت مستقبلات الضوء بين أعضاء مفرطةفى البساطة واعضاء شديدة التعقيد . والخلايا بوجه عام حساسة للضوء . فحيوان الاميبا ينفعلبالضوء الشديد على الرغم من ان جسمه مكون من خلية واحدة لايوجد بها جهاز عصبي او أيةاعضاء متخصصةلاستقبال الضوء . وفىالحيوانات عديدة الخلايا نجد ان الخلايا العصبية اشدحساسية للضوء من خلايا الجسم الاخرى .وجلد عديد من الحيوانات نصف شفاف حيث تتعرضللضوء خلايا عصبية فى الجلد . والحساسية الجلدية للضوء أكثر شيوعا فى الحيوانات المائيةمنها فى حيواناتاليابسة التىيغطىجسدهاالريش او الشعر او جلد سميك . وفى دودة الارض نجدبعض الخلايا الحساسة للضوء منتشرة فى جدار جسم الدودة ، وهذه الخلايا تميز النور والظلاموتوصل هذا الاحساس الى الجهاز العصبي .

ومن الممكن ان يؤثر الضوء على الجهازالعصبي مباشرة دون أن يمر من خلايا مستقبلات للضوء . فضوء النهار يؤثر على تناسل الطيور .اذ تحت الظروف الطبيعية العادية فى الحقل يزداد

حجم خصى الطيور زيادة ضخمة قبيل التزاوج وتعود بعد التزاوج الى حجمها الطبيعي . فاذا احضرنا بعض الطيور فى المعمل حيث يمكن التحكم فى الاضاءة فمن الممكن ان نحدث فى هذه الطيور حالة التزاوج فى غير الفصل من فصول السنة الذى يحدث فيه فى الطبيعة . وقد نتصور ان شعور الطائر بتغيرات الضوء فى المعمل حدث عن طريق عينيه ولكن الامر ليس كذلك . فلقد اتضح ان الطيور المعصوبة عيونها والمحجوبة تماما عن الضوء تستجيب للضوء نفس الاستجابة من حيث التأثير على حالتها التناسلية ، ويبدو فى هذه الحالة ان بعض الضوء يتمكن من المرور من خلال ريش الرأس والعظام الرقيقة لجمجمة الطائر وينفذ مباشرة الى الجهاز العصبي المركزي .

عين اليوجلينا EUGLENA

من بين الحيوانات وحيدة الخلية لانجد اية اعضاء متخصصة لاستقبال الضوء الا فى السوطيات فاذا اخذنا حيوان اليوجلينا مثالا لذلك نجد عند الطرف الامامي لهذا الحيوان الذى يعيش فى الماء امتدادا بروتوبلازميا طويلا يسمى السوط FLAGELLUM وعن طريق حركات هذا السوط فى الماء يتحرك الحيوان . وبالقرب من قاعدة السوط توجد مجموعة من الحبيبات برتقالية اللون مع احمرار تسمى البقعة العينية STIGMA ، وهي ليست المستقبل الحقيقي للضوء ولكنها تستخدم كحاجب يظلل احد جانبي المستقبل الحقيقي للضوء الواقع عند قاعدة السوط . وبما ان البقعة العينية تظلل جانبا من جانبي قاعدة السوط فانها تكون وحدة مستقبلة للضوء تشعر الحيوان بالاتجاه فى اتجاه معين يجذب اليوجلينا . وعندما يتغير اتجاه اثناء حركته فى الماء . والضوء الخافت المنبعث من الضوء يغير الحيوان اتجاهه نتيجة لذلك ، اذ ان اليوجلينا تتحرك فى الماء حركة حلزونية وطرفها الحامل للسوط متجهة الى الامام . وتدور اليوجلينا حول محورها الطولي . وطالما اتجهت اليوجلينا نحو مصدر الضوء فان مستقبل الضوء يظل دائما مواجها للضوء . فاذا تغير مكان مصدر الضوء فجأة عند دوران اليوجلينا فان البقعة العينية سوف تحجب الضوء عن مستقبل الضوء الحقيقي عند نقطة معينة فى أثناء الدوران . عندذلك تدرك اليوجلينا ان الضوء محجوب عنها فتغير وضعها حتى يظل الضوء واقعا على مستقبل الضوء بشكل مستمر .

العيون البسيطة

لعدد كبير من الحيوانات عديدة الخلايا مستقبلات للضوء معقدة التركيب يطلقون عليها اسم « العيون البسيطة » . وتتكون هذه العيون من مجموعة من الخلايا الحساسة للضوء تكون غالبا فى فجوة فى الراس ومحمية بطبقة من الخلايا ذات الحبيبات . وقد توجد لها عدسة لتجميع الضوء . ووظيفة مثل هذه العيون محدودة حيث تقتصر على الشعور بالنور والظلام ولا يمكنها تكوين صور للمرئيات . وتوجد مثل هذه العيون فى الحشرات وبعض الحيوانات الأخرى مثل دودة البلانيريا PLANARIA (وهى من الديدان المفلطحة) . وتتصل محاور الخلايا الحساسة فى دودة البلانيريا بخليتين عصبيتين تمثلان المخ . وهذه الدودة قادرة على ادراك مصدر الضوء . وتوجد عيون بسيطة اكثر تعقيدا مثل تلك الموجودة فى احد انواع القواقع حيث يوجد غطاء من النسيج فوق العدسة هو « القرنية » CORNEA وهذه القرنية والعدسة يعملان معا على تركيز الضوء على طبقة الخلايا المستقبلة للضوء التى يمكن اعتبارها شبكية . ولا يكون معرضا

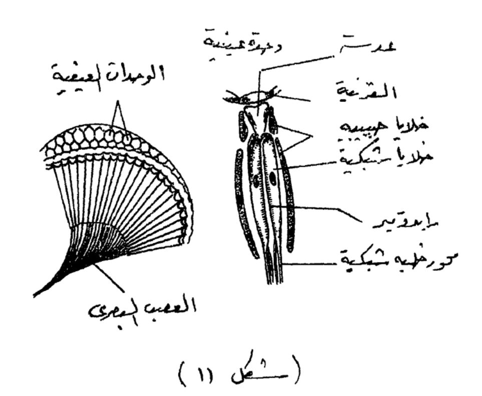
للضوء سوى جزء من الخلية الحسية . وتخترق اطراف الخلايا الحسية طبقة من الخلايا ذات الحبيبات ، بينما تقع أجسام الخلايا الحسية تحت الخلايا الحبيبية مباشرة . وتتصل محاور خلايا الشبكية بالجهاز العصبي المركزي .

توجد شعب فى المملكة الحيوانية تتميز بوجود عيون يصفونها بأنها مركبة COMPOUND مثل شعبة الحيوانات الرخوة MOLLUSCA وشعبة المفصليات ARTHROPODA وشعبة الحيوانات ذات الحبل الظهرى CHORDATA، فى هذه العيون نجد مسافة بين العدسة والخلايا الحساسة للضوء (التى) تقابل الشبكية فى عيوننا) . وهذه المسافة تسمح للضوء بتكوين بؤرة . وقد توجد فى الحشرة الواحدة عيون بسيطة الى جانب العيون المركبة . وتتركب كالعيون المركبة في الحشرات من عدد كبير من الوحدات يتراوح عددها بين عدد قليل كما فى عيون بعض انواع النمل الى الفين (٢٠٠٠) فى حشرة الرعاش DRAGONFLIES وتتكون كل وحدة من هذه الوحدات من عدد الخلايا الحساسة فى كل وحدة يختلف فى الانواع المختلفة .

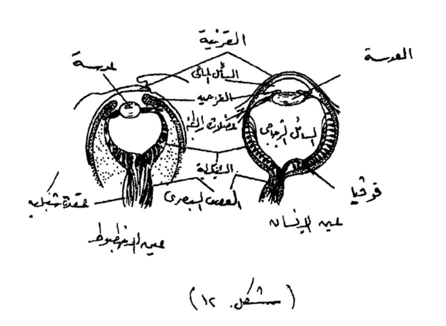
والخلايا الحساسة للضوء في العيون المركبة عبارة عن خلايا عصبية متحورة ملتفة حول محور مركزى . والوحدات الموجودة فى كل عين مركبة مرتصة بجوار بعضها وتبدو مثل فصوص البرتقالة اذا شطرناها الى نصفين بعرض البرتقالة الحافة الداخلية لكل خلية حساسة تعتبر منطقة شديدة التخصص تحتوى على انابيب دقيقة تسمى رابد ومير RHABDOMERE وفى بعض العيون المركبة تكون الرابدوميرات منفصلة عن بعضها بتجويف مركزى وفى البعض الاخر تندمج مع بعضها مكونة قضيبا مركزيا يسمى رابدوم RHABDOME، والضوء المسلط على الرابدوم بواسطة القرنية والعدسة تنبه الخلايا البصرية (الشبكية) الحساسة للضوء فتحدث شحنات كهربائية تنتقل الى المخ عن طريق محاور عصبية . وبما ان العدسات فى هذه الحالة مثبتة في مكان معين ولا تستطيع ان تتحرك او تغير تحدبها . فان الصور المرئية بالعيون المركبة فى المفصليات لا ترى صورا واضحة . الا اذا كان الشىء المرئى على بعد معين من العين . وهى ترى المرئيات على هيئة نقط متراصة مختلفة الظلال ، وكل نقطة من هذه النقط منقولة عن طريق وحدة من وحدات العين المركبة .

العيون الشبيهة بآلة التصوير

يوجد هذا النوع من العيون فى ارقى تركيبة فى عين الانسان وباقي الفقاريات وفى الحيوانات الرخوة وبعض الحيوانات الاخرى . وتتشابه الى حد كبير عين الانسان وعين الاخطبوط (شكل ١٢) . في الحالتين نجد قرنية شفافة يليها عضلية هي القزحية ويوجد ثقب فى وسط القزحية هو انسان العين PUPIL ينظم كمية الضوء التى تدخل العين . وفى الاثنتين توجد غرف بها سوائل فى الجزء الامامي والجزء الخلفى . الامامى هو السائل المائي والخلفى هو الجسم الزجاجى. والسائل والعدسة والقرنية تختص بانكسار الاشعة الضوئية حيث تتجمع الصورة على الخلايا المستقبلة للضوء فى مؤخرة العين .


وحدة عينية
عدسة
الوحدات العينية
القرنية
خلايا حسية
خلايا شبكية
محور خلية شبكية
العصب البصري

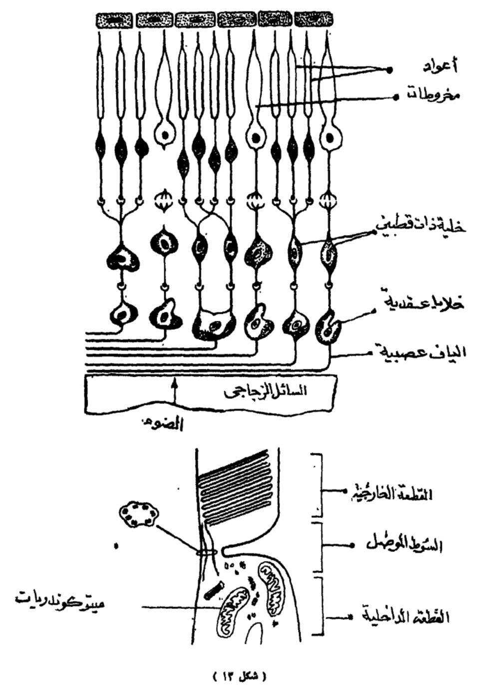
(شكل ١١)


القرنية
العدسة
عدسة
السائل المائي
القزحية
السائل الزجاجي
الشبكية
العصب البصري
عقدة شبكية
فوفيا
عين الإنسان
عين الأخطبوط

(شكل ١٢)

والعين مستديرة تقريبا ويوجد عند مقدمها انتفاخ بسيط . **والعين لا تنمو كثيرا مع نمو** الجسم ، ولهذا تبدو عيون الاطفال كبيرة بالنسبة الى حجم وجههم ، لان الوجه يزداد كثيرا في الحجم بعد ذلك اما العين فلا تتغير كثيرا فى الحجم .

ويطلق اسم الشبكية RETINA على الجزء من مستقبل الضوء فى الجزء الخلفى من العين . ويوجد فى العين البشرية نوعان من الخلايا المستقبلة للصورة فى الشبكية يختلفان في الشكل وهما العيدان RODS والمخروطات CONES (شكل ١٣) . والحكمة فى اختلافهما فى الشكل غير معروفة ، ولكنهما يحتويان على حبيبات تمتص موجات ضوئية ذات اطوال مختلفة . والحبيبات البصرية كائنة على طبقات من الاغشية عند طرف الخلية ويسمى هذا الجزء الطرفى **القطعة الخارجية** . والعيدان حساسة للضوء الخافت وهى المسئولة عن الرؤية فى النور الضئيل . اما الخلايا المخروطية فهى التى تستقبل الالون . ويوجد فى شبكية العين البسرية اكثر من مائة مليون من العيدان وستة ملايين من المخروطات . وتتكون شبكة عين الانسان من طبقتين من خلايا العصبية . بالاضافة الى الطبقة المستقبلة للضوء (شكل ١٣) . وتتشابك خلايا العيدان والمخروطات مع طبقة اخرى من الخلايا تسمى الخلايا العصبية ذات القطبين BIPOLAR NEURONS وهذه الخلايا ذات القطبين تتشابك بدورها مع خلايا الطبقة العقدية GANGLION LAYER وتتصل المحاور العصبية AXONS لهذه الخلايا بالمخ على هيئة حزمة عصبية هى التى تطلق عليها اسم العصب البصرى OPTIC NERVE وتوجد اتصالات جانبية متعددة بين الخلايا العصبية فى هذه الطبقات وعلى الاخص فى الخلايا العصبية المتصلة بخلايا العيدان . وقد يتصل عدد كبير من خلايا العيدان بخلية واحدة ذات قطبين . وتوجد في عيون بعض الخفافيش نحو الف (١٠٠٠) من العيدان متصلة بخلية عصبية واحدة وبهذا يتضاعف الاحساس . وهذا ما يجعل عيون الخفافيش ذات حساسية شديدة للضوء الخافت . وشبكة عيون الفقاريات ليست مصممة بالطريقة التى قد يتصورها الانسان ، اذ ان طبقة العيدان والمخروطات لا تواجه الضوء مباشرة . فالخلايا العقدية هى الاقرب الى عدسة العين . وملايين الخلايا الممتدة من الخلايا العقدية تمر فوق سطح الشبكية وتتقابل معا فى نقطة معينة ثم تتحد معا وتغوص فى الشبكية على هيئة عصب بصرى يتصل بالمخ شكل ١٢ . وعند النقطة التى يتكون فيها العصب البصرى لا توجد اية خلايا مستقبلة للضوء فينتج عن ذلك نقطة عمياء فى هذا المكان . ونتيجة لهذا التظيم فان الضوء يتخذ المسار التالى فى عيون الفقاريات : ينفذ من خلال القرنية ثم السائل المائي ، ثم ينفذ من انسان العين فالعدسية ويمر خلال السائل الزجاجي ويصل الى الخلايا العقدية للشبكية ، ثم الى الخلايا ذات القطبين ثم الى العيدان والمخروطات . وعندما تنبه هذه الطبقة الاخيرة (العيدان والمخروطات) عن طريق الضوء الواصل اليها فانها تحدث دفعات كهربائية ترتد الى الخلايا ذات القطبين والطبقة العقدية لتصل في النهاية الى القشرة البصرية فى المخ . وعلى عكس ذلك نجد ترتيب طبقات الشبكية فى الاخطبوط والحبار (شكل ١٢) **حيث نجد مستقبلات الضوء هى أول**


أعواد
مخروطات
خلية ذات قطبين
خلايا عقدية
ألياف عصبية
السائل الزجاجي
الضوء
القطعة الخارجية
الوسط الموصل
ميتوكوندريات
القطعة الداخلية

(شكل ١٣)

ما يستقبل الضوء ،ونجد محاور الخلايا تخرجمن الجزء الخلفي للشبكية . وسبب الوضــــع المعكوس فى حالة الفقاريات غير معروف حتــىالان .

الاتصال الكيميائى

الهرمونات

الغدد التى نجدها فى الحيوانات المختلفةعبارة عن خلايا مفردة او مجموعة من الخلايــا ذات تركيب خاص ووظيفة معينة . وهى تقومبانتاج مواد يحتاج اليها الجسم . ومعظـــم الغدد تصب محتوياتها من خلال قنوات ويطلقعليها في هذه الحالة اسم الغدد ذات الافــراز الخارجي . فالغدد اللعابية والكد لهما قنواتتحمل الافرازات الى اجزاء من الجهاز الهضمى ، بينما نجد ان الاثداء وغدد العرق تفرغ افرازاتهامن خلال فتحات على سطح الجسم .

بالاضافة الىذلك توجد غدد عديمةالقنواتتفرغ افرازاتها فى الــدم مباشرة حيــث تحمل تلك الافرازات عن طريق الدم الاجزاء المختلفةمن الجسم . هذه هى « الغدد ذات الافــراز الداخلى »ENDOCRINE GLANDSويطلق عليها ايضا اسم الغدد اللاقنويةDUCTLESS GLANDS او الغدد الصماء ، اما افرازاتها فهى المعروفــةباسم « الهرمونات » HORMONES وكميات ضئيلة من هذه الافرازات ذات تأثير كبيرعلى عديد من وظائف الاعضاء المختلفة فى الجسم حيث تقوم اما بتنبيه أو بتعويق تكوين ونموونشطة الانســجة المختلفة والتأثير على ســلوك الحيوان .

والهرمون مــادة كيميائيــة تقوم بتخليقهــاالغدد ذات الافراز الداخلى وتصب افرازاتها فى الدم حيث تصل الى اماكن بعيدة فى الجســملتباشر مفعولها.وقبل الدخول فى شرح أساسيات عمل الهرمونات ينبغي ذكر بعض الطرق التي يلجاأليها علماء الغدد الصماء لتتبع وظائفالهرمونات. فلنفرض أن أحــد العلماء توقــع وجود افرازهرمونى فى عضو من الاعضاء ، فانه يلجأ الــى عمليات جراحية لاستئصال هذا العضو فى أحدحيوانات التجارب وملاحظة النتائج التى تترتب على ازالة هذا العضو . فاذا حدثت تغيرات معينةنتيجة لازالة العضو أو تلفه عن طريق المرض فان العالم فى هذه الحالة يعيد الى الجسم ذلك العضوعن طريق الجراحــة او عن طــريق حقنه فى دم الحيوان الذى استؤصل منه العضو . فاذا عادالحيوان بعد ذلك الى حالته الطبيعية فان العالم الذى يجرى التجربة يصبح فى امكانه ادراك انالعضو المستاصل عبارة عن غدة لاقنوية تقوم بافراز هرمون معين . كما يصبح فى استطاعتهتحديد وظيفة هــذا الهرمون . وعندما يعرف التركيب الكيميائي للهرمون فان تخليقه صناعيافى المعمل يصبح امرا مستطاعا .

ومعظم أنشطة الهرمونات تتآزر معا . ولذافى امكاننا تصور وجود جهاز هرمونى مترابط شامل ، مثل وجود جهاز عصبى متصل ببعضه .ويعمل الجهــاز الهرمونى بالتعاون مع الجهــاز العصبى لتنظيم وظائف الاجزاء والاعضاء المختلفةبالجســم . ويمكن تمثيل الترابط بين الجهــاز

الهرمونى والجهاز العصبى بما يحدث فى احـدالمصانع الكبرى حيث يكون البت السريع فى الامور الفنية عن طريق العمال فى اثناء العمل مناظراللدفعات الكهربائية فى الجسم ، بينما التنظيمات والتخطيط الذى يحدث للمدى البعيد والسياسةالعامة للمصنع تتولاها الهيئة العليا من المديرين وهذه تناظر عمل الهرمونات فى الجسم ، ويوضحذلك ، التعاون بين الجهاز الهرمونى وأجزاء مـن الجهاز العصبي . ومعظم الهرمونات ذات وزنجزيئى خفيف وتنفذ بسهولة لاحداث استجابات سريعة. ولقد اثبتت التجارب ان الهرموناتليستنوعية بالنسبة للحيوان . فالهرمونات المستخلصة من احد الحيوانات من الممكن أن تؤثر علىحيواناتأخرى . فهرمون الادرينالين مثلا ، ذو تأثير على الحيوانات وحيدة الخلية PROTOZOA ومنهاالأ ميبا والبراميسيوم والقشريات CRUSTACEA (ومنها الجميرى والكابوريا) الى جانب تأثيره هونفسه على الانسان والفقاريات الأخرى. ولايقتصر الأمر على ذلـك ، فالهرمونات المستخلصة مـنحيوانات من الممكن أن تؤثر على بعض النباتات . فهرمون الاوكسين AUXIN ،وهو هرمون النموفى النباتات يؤثر على اليوجلينا. وبعضالهرمونات المستخلصة من الحيوانات تساعد على نمو أطرافجذور النباتـات . وقد توجد فى اللافقاريـات هرمونات لانظير لها فى الفقاريات والعكس صحيحايضا .

هرمونات الفقاريات

تختلف الغدد اللاقنوية فى تركيبها وفى وظائفها . بعضها عديد الخلايا مثل الغدة الدرقية والبعض الآخر وحيد الخلية مثل الغدد الهاضمةالتى تبطن الامعاء . ومن بين الغدد عديدة الخلايا نجد ان الغدة فوق الكلوية ADRENAL GLAND وكذلك الغدة النخامية PITUITARY GLAND كل واحدة منهما فى الحقيقة غدتان تجمعتا معاعلى هيئة غدة واحدة . فالغدة فوق الكلوية ذات نخاع داخلى وقشرة خارجية . كل منهما يفرزهرمونات مختلفة ومستمدتان من أنسجة جنينية مختلفة . والامر كذلك فى الغدة النخامية التىنجدها مكونة من جزئين متميزين مستمدان أيضا من انسـجة جنينية مختلفـة وتفرزان هرموناتمختلفة . والبنكرياس عبارة عن غدتين ، احداهما ذات قناة والأخرى لاقنوية ، والغدة اللاقنويةهذه على هيئـة انسـجة متناثرة فى البنكرياس وتسمى جزر لانجرهانز ISLETS OF LANGERHANS وهذه الخلايات تفرز هرمونى الانسيولين والجلوكاجون اللذين ينظمان منسوبالسكر والأيض METABOLISM . والجزء ذو الافراز الخارجي مـن البنكرياس يفرز انزيماتهاضمة تصب فى المعى الدقيق عن طريق قناة .

وبعض الخلايا العصبية المتخصصة تعتبر غددا لاقنوية (صماء) . هذه الخلايا العصبية المفرزة تفرز مواد كيميائية تنبعث مـن أطرافمحاورها AXONS وتلقى بها فى تيار الدم . وتوجد هذه الخلايا العصبية المفرزة للهرموناتفى اللافقاريات والفقاريات على السواء . والخلايا العصبية المفـرزة للهرمونات فى أسـفل المهـاد HYPOTHALMUS فى مخ الفقاريات تسيطر على افراز هرمونات الغدة النخامية ، وبهذا فانها تنظمبشكل مباشر أو غير مباشر افراز معظم هرمونات الجسم .

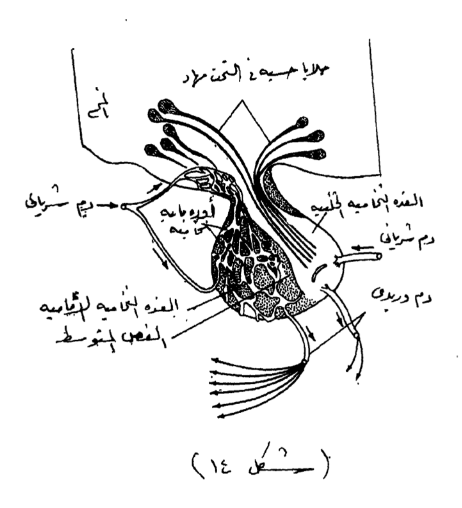
الغدة النخامية :

تتصل الغـدة النخاميـة بالمنطقـة المسـماة« أسفل المهاد » فى المخ عن طريق عنق رفيع (شكل ١٤) . وتتكون الغدة النخامية من ثلاثة فصوص. الفص الخلفى مستمد من نسيج عصبى ، والخلايا العصبية المفرزة التى نجد اجسامها مدفونـة فىمنطقة المخ المسـماة « تحت المهـاد » وتصنع هرمونات ، وهذه الهرمونات تهاجر علـى هيئةحبيبات افرازية خلال محور الخلية وتصل الى الفص الخلفى للغدة النخامية حيث تنساب فىالدم . ويحدث الافراز عندما يسرى جهد كهربائي عبر الخلية العصبية . وفى معظم الثدييات يفرزالاوكسيتوسين OXYTOCIN والفازوبريسين VASOPRESSIN من الفص الخلفى . والاوكسيتوسين يساعد على انقباض الرحم فى أثناء عملية الولادة وهو ضرورى لانبثاق اللبن من الغددالتدييه .

والفصان الأمامى والمتوسط للغدة النخاميةغير مستمدين من خلايا عصبية ، اذ أنهما يتكونان فى الجنين من سقف الفم الجنينى . ولا تمتد خلاياعصبية افرازية داخل MEDIANINTER (الهرمون المتوسط) ، وهذا الهرمون يجعل جلدالاسماك والبرمائيات وبعض الزواحف قاتم اللون وذلك عن طريق تنبيه الحبيبات الملونة التى فىالخلايا فتجعلها تنتشر . والفص الأمامى للغدة النخامية يفرز ستة هرمونات على الاقل وهذهتؤثر على نمو الجسم وتكوين اللبن فى ثدى الانثى وتسيطر على غدد صماء عديدة أخرى مثل الغدةالدرقية والكظر (الغدة فوق الكلوية) والمناسل GONADS

والهرمونات المفرزة من الفصين الامامي والمتوسط للغدة النخامية تسيطر على افرازهـا هرمونات عصبية افرازية من تحت المها تسمى« عوامل الانطلاق » RELEASING FACTOR ، وهذه يقوم بتكوينها خلايا عصبية مفرزة تقـعباكملها داخل « تحت، المهاد HYPOTHALAMUS وتدخل « عوامل الانطلاق » فى شبكة دموية تسمى« الجهاز الباني النخامى PITUITARY PORTAL SYSTEM الذى يتصل بالفصين الامامىوالخلفى للغدة النخامية . ويمر الدم مباشرة مـن مجموعة من الشعيرات الدموية فى « تحت المهاد »خلال اوعية دموية قصيرة ليتصل بشبكة أخرى من الشعيرات الدموية فى الغدة النخامية (شكل ١٤) .

والجهاز النخامي التحت مهادى ذو أهمية كبرى ، اذ يعزى اليه معظم الأنشطة الفسيولوجية الكبرى . ولا تقتصر اهميته على عدد وتنوع الوظائف التى يقوم بها ، ولكن تكمن اهميته ايضا فى كونه يمثلالمكان الذىيتقابل فيه الجهازانالعصبىوالهرمونى . وفى هذا المكان تتم ترجمة الدفعات العصبية الى رسائل كيميائية . وللأهمية القصوى للغدة النخاميـة فلقد وضعها الله فى حصن حصين فى قاع الجمجمة . وتسمى أحيانا بالغدةالرئيسية أو المهيمنة على جميع الغدد اللاقنويـة MASTER GLAND لتأثيراتها العديدة علىعمليات الجسم وعلى وظائف الغدد اللاقنوية الاخرى . واختلال افرازات الفص الامامى للغدة النخاميةينتج عنه العملقة المرضية حيث يظل الانسان ينمو فى الطول نموا مطردا حتى يصبح عملاقا ذا طولخارج معدل طول البشر وقد ينتهى هذا المرض بوفاة المريض .


خلايا حسيه في التحت مهاد
دم شرياني
أوعيه بابيه نخاميه
الغده النخاميه الخلفيه
دم شرياني
دم وريدي
الغده النخاميه الأماميه
الفص المتوسط

(شكل ١٤)

أساسيات عمل الهرمونات

نوعية الفعل الهرمونى

يحدث تأثير الهرمونات باحداث استجابة فىعضو بعيد عن مصدر الافراز يسمى « العضو الهدف »TARGETO RGAN. والتحكم العصبىوالهرمونىذو تأثير نوعى ، ولكنالجهازين يرسلان تأثيرهما بطريقتين مختلفتين : فالجهاز العصبىيعمل كجهاز الهاتف (التليفون) او التلغراف (البرق) حيث تبعث الرسائل عبر خطوط مباشرة(هى الأعصاب) من نقطة الى اخرى . اما الجهاز الهرموني فيعمل كجهاز الارسال فى محطة الاذاعةحيث تنبعث الرسائل فى كل مكان ومع ذلك فان عددا معينا من البشر يمكنهم « فهم » الرسائلوالاستجابة لها . فالارسال الاذاعي المنبث باللغة اليابانية مثلا،لايفهمها الذين لايتكلمونأو لايفهمونسوى لغات أخرى كالعربية أو الفرنسية أو الانجليزية . وبالمثل ، فان الهرمون المنطلق عنطريق الدم فى جهات مختلفة من الجسم ، يؤثر على خلايا خاصة . فجزيئات الهرمون الكيميائيةيجب ان تتلاءم مع مستقبلات معينة أو تتشابك مع جزئيات انزيمات بطريقة خاصة قبل ان تحدثالتأثير . فكل هرمون يؤثر على خلايا معينة ولا يؤثر على الخلايا الاخرى . وهذه الخلايا الاخرىقد تتأثر بهرمون آخر . ان تأثير الهرمونات نوعى بالنسبة للاجزاء أو الاعضاء المختلفة للجسم . فعامل انطلاق هرمون النمو لايؤثر الا على خلايا خاصة فى الفص الامامى للغدة النخامية الدى يفرزهدا الهرمون(هرمون النمو) ولا يؤثر علىأيةخلايا اخرى . وتوجد هرمونات معينة تحدث تأثيرا عامابالنسبة للجسم . فالانسيولين المنبعث من البنكرياس يزيد من قدرة معظم الخلايا علىامتصاص الجلوكوز من الدم . وبعض الهرمونات ذات تأثير سريع بينما البعض الآخر قد تنقضى فترة من الزمن قبل ملاحظة تأثيرة . وعلى سبيل المثال عندما يفرز الغدة الكظرية (فوق الكلوية)هرمون الادرينالين فان دقات القلب تسرع ، وتنقبض الشرايين الدقيقة التى فى الجلد والامعاءخلال ثوان . وعلى النقيض من ذلك ، عندما تفرز الغدة الدرقية هرمون الثيروكسين فان احداثالتأثير قد يحتاج الى أيام .

تواصل الأجيال

تواصل الأجيال جيلا بعد جيل فى جميعالكائنات الحية عن طريق التكاثر . والتكاثر قد يتم بوسائل مختلفة ولكن الهدف فى جميع الحالاتهو بقاء النوع فلا تزول الكائنات الحية من الوجود . والطريقة السائدة فى التكاثر هى اتصالالذكر بالانثى فى عملية جنسية ينتج عنها اندماج الخلية الذكرية (الحيوان المنوى) بالخلية الانثوية(البويضة) فتتكون الخلية الملقحة التي تنقسم انقسامات متتالية حتى يتكون الكائن الحى .

وقد يحدث التكاثر دون التقاء بين ذكروانثى . ففى الحيوانات الاولية وحيدة الخلية يتكاثر الحيوان بطريقة غاية فى البساطة،اذ ينقسم كل حيوان الى حيوانين ، ويطلق على هذا الانقسام اسم « الانقسام الثنائى البسيط » . فحيوانالاميبا يتكاثر بهذه الطريقة وكذلك بفعل البرامسيوم على التكاثر بالانقسام الثنائيالبسيط فانه قادر ايضا على التزاوج حيث يتلاصق

حيوانات من هذه الحيوانات ويتبادلان الانوية فيصبح احدهما وكأنه الأنثى والآخر وكأنه الذكر. وبعد تبادل الأنوية واندماج النواتان معا فى كل حيوان منهما ، ينفصل الحيوانان وتنقسم النواة انقسامين متتالين ويصحب انقسام النواة انقسام الحيوان نفسه طوليا فيتضاعف كل حيوان ويصبح اربعة حيوانات نتيجة لهذين الانقسامين . (١)

أما فى الغالبية العظمى للحيوانات عديدة الخلايا فلا بد من اتصال جنسى بين الانثى والذكر حيث تندمج نواة الحيوان المنوى مع نواة البويضة لانتاج البيضة الملقحة ، وهو ما يطلق عليه «التكاثر الجنسي » .

وتتكون الخلايا التناسلية داخل اعضاء يطلق عليها اسم « المناسل » . فالحيوانات المنوية تتكون داخل خصية الذكر والبويضات تتكون داخل مبيض الانثى. وقد تجتمع الخصية والمبيض فى حيوان واحد كما هى الحال فى معظم الديدان المفلطحة وفى دودة الأرض وغيرها . فى هذه الحالة يوصف الحيوان بأنه خنثى . وفى بعض انواع الاسماك وبعض الحيوانات الرخوة نجد ان المنسل الواحد ينتج حيوانات منوية وبويضات بالتناوب.

والحيوانات المنوية والبويضات تختلف فى الحيوانات المختلفة فى الشكل والحجم . فالبويضة كروية أو بيضوية الشكل وغير متحركة وقد تحتوى على مح لتغذية الجنين . واكبر البويضات حجما توجد فى سمك القرش اذ يبلغ قطر الواحدة منها ١٤٠ الى ١٨٠ مليمترا . بينما نجد ان قطر بويضة انثى الانسان نحو ١٥ر. مليمترا .

والحيوانات المنوية متحركة ولديها القدرة على السباحة فى السوائل ، وهي عادة جنطية الشكل واصغر بكثير فى الحجم من البويضات . ويبلغ طول الحيوان المنوى فى الانسان نحو ٥٢ الى ٦٢ ميكرون (الميكرون جزء من الف من المليمتر) وحجم الحيوان المنوى بالنسبة للبويضة فى الانسان هو ١ الى ١٩٥٠٠٠ (واحد الى مائة وخمسة وتسعين الفا) ويمكن ان يوضع فى احدى القبعات العالية TOP HATS عدد من بويضات انثى الانسان يبلغ عدد جميع سكان الكرة الارضية فى الوقت الحالى . والحيوانات المنوية التى تماثلها فى العدد من الممكن وضعها فى الكستبان الذى يوضع فى طرف الاصبع عند الخياطة !

ومن المعروف انه فى أنوية خلايا جميع الكائنات الحية سواء اكانت حيوانات أو نباتات ، يوجد عدد ثابت من الكروموسومات CHROMOSOMES ويختلف عددها فى الانواع المختلفة . وعدد هذه الكروموسومات فى خلايا جسم الانسان ستة واربعون كروموسوما . وعندما تتكون الحيوانات المنوية والبويضة فى المناسل يختزل الى النصف عدد هذه الكروموسومات فى كل من الحيوانات المنوية والبويضة فيصبح ثلاثة وعشرون كروموسوما . وعند التلقيح ، حيث تندمج نواة الحيوان المنوى بنواة البويضة ، تتكون الملقحة ويعود عدد الكروموسومات الى العدد الاصلى

---

(١) تعمدت تبسيط طريقة التكاثر التزاوجي للبراسسيوم ، اذ انها اعقد من ذلك ، لان جسم حيوان البراسسيوم المكون من خلية واحدة يحتوى على نواتين بدلا من نواة واحدة . وهذه صفة عامة لطائفة الهدبيات التى ينتمى اليها البراسسيوم .

الموجود فى جميع خلايا جسم الانسان فيصبح ستة واربعون كروموسوما ، وهو مجموع كروموسومات الحيوان المنوى والبويضة (٢٣ + ٢٣) ويطلق على الخلية الملقحة اسم الزيجوت ZYGOTE وتشتمل عملية التلقيح على دخول نواة الحيوان فى البويضة (حيث يترك ذيله الطويل الرفيع خارج البويضة) ، الى جانب عمليات فسيولوجية تحدث فى كل من الحيوان المنوى والبويضة . ولا يلقح الحيوان المنوى عادة سوى بويضة انثى من نفس نوعه . وعملية التلقيح تنبه الزيجوت لكي يبدأ سلسلة من الانقسامات بطريقة تسمى « الانقسام غير المباشر » حيث يوجد فى كل خلية من الخلايا الناتجة عن الانقسام ستة واربعون كروموسوما فى حالة الانسان . وتوجد على الكروموسومات ما يسمى بالجينات GENES التى تحمل عوامل الوراثة . ووجود نصف عدد الكروموسومات من الاب والنصف الثاني من الام يهيىء الفرصة لوراثة بعض الصفات من الاب واخرى من الام . وتدل التجارب على ان الجزء الخارجي للبويضة يفرز مادة هى الفيرتيليزين FERTILIZIN تجذب نحوها الحيوانات المنوية . ولا يوجد فى الجهاز التناسلى للانثى سوى بويضة واحدة ينجذب نحوها عدد هائل من الحيوانات المنوية التى تتسابق لدخول البويضة ، ولكن حيوانا منويا واحدا هو الذى يفوز بتلقيح البويضة حيث تندمج نواته مع نواة البويضة .

والتلقيح قد يكون خارجيا او داخليا فهو خارجي فى بعض الحيوانات وداخلى فى حيوانات اخرى . ففى حالة التلقيح الخارجى قد تطرح الحيوانات المنوية والبويضات فى الماء الذى تعيش فيه الحيوانات كالاسماك وبعض الحيوانات الاخرى . او قد يوجد الذكر والانثى قريبين من بعضهما عندما تخرج الحيوانات المنوية والبويضات . او قد يتعانق الذكر والانثى وتخرج الحيوانات المنوية والبويضات الى الخارج فى هذه اللحظة حيث تتم عملية التلقيح كما يحدث فى الضفادع .

أما فى حالة التلقيح الداخلى فقد يلقى الذكر حزما من الحيوانات المنوية فى قاع بركة او مجرى من الماء ويؤخذ واحد او اثنان منها داخل الحوصلة المنوية كما فى حالة السلمندر . او قد يدخل الذكر الحيوانات المنوية داخل مهبل الانثى لتلقح فيما بعد البيض فى القناة التناسلية للانثى كما يحدث فى الديدان الخيطية NEMATODA وبعض الحيوانات الرخوة والمفصليات وبعض الاسماك وجميع الزواحف والطيور والثدييات. والتلقيح الداخلى ضرورى لحيوانات اليابسة ، اذ أن الحيوانات المنوية لا بد لها ان تعوم فى وسط سائل وهذا لا يتوافر فى هذه الحالة الا داخل الجهاز التناسلى للانثى .

التلقيح الصناعى

قد يكون التلقيح صناعيا لا طبيعيا . فى هذه الحالة قد نحصل على حيوانات منوية من احد الذكور ونضعها فى مهبل الانثى لاحداث الحمل . وتستعمل هذه الطريقة كثيرا لبعض الثدييات الاليفة التي نعنى بتحسين نتاجها حيث يمكن توصيل عدد كبير من الحيوانات المنوية التى نحصل عليها من أحد الذكور الذى يتميز بصفات مرغوب فيها ونلقح بها عشرات من اناث هذه الحيوانات بدلا من قصرها على عدد قليل منها كما يحدث فى التلقيح الطبيعي . وبهذا

تنقل الصفات المطلوبة الى عدد كبير من الاناث فينتج بذلك تحسين نسل هذه الحيـــوانات . والحيوانات المنوية التي نحصل عليها بهـــذه الوسيلة من الممكن ان تشحن فى السفن الى اماكن بعيدة لاستخدامها لهذا الغرض . ونحو سبعة ملايين من الابقار تلقح تلقيحا صناعيا كل عـام فى الولايات المتحدة . ومن الممكن ايضا تحـت رعاية طبية استخدام التلقيح الصناعى فى الانسان فى حالات خاصة مثل عقم احد الازواج او عندما يتعذر الحمل الطبيعي لاى سبب من الاسباب .

انواع خاصة من التكاثر

قد يحدث التكاثر فى بعض الحيوانات عديدة الخلايا دون حاجة الى التقاء الانثى بالذكر ، ويسمى هذا التكاثر بالتكاثر البكرى PARTHENOGENESIS يوجد مثل هذا التكاثر فى بعض الحشرات كالمن والتربس THRIPS وبعض الخنافس وعديد من النمل والنحل والدبابير وبعض الحيوانـات القشريـة . فللمـــن (قمل النبات) APHIDS دورات ينتج فيها اناثا ، دون تلقيح فى فصلـي الربيع والصيف ، وبعد ذلك تأتى دورة بهـا ذكور اناث عن طريق التكاثر البكرى وتتـزاوج الاناث والذكور بالطريقة العادية وتضع الاناث بيضا ملقحا يفقس لتخرج منه اناث فى الربيـع التالى وتستمر هذه فى التكاثر البكرى . وتنتج ملكة النحل بيضا ملقحا تخرج منه اناث قد تصبح ملكات او شغالة ، ولكنها تضع ايضا بيضا غير ملقح تخرج منه ذكور .

وقد تنتج يرقات بعض الحشرات يرقات اخرى ، وهذه اليرقات الجديدة تنمو وتنتج يرقات اخرى . وبعد بضع دورات تكمل اليرقات نموها وتتحول الى عذارى ثم الى حشرات تامة النمو يلقح فيها الذكر الانثى بالطريقة العاديـة . ثـم يتوقف النمو فى اليرقات الناتجة عن هذا التلقيح فلا يتعدى الطور اليرقى حيث تنتج هذه اليرقات يرقات اخرى ... وهكذا .

وقد تفشل بعض يرقات السلمندر فى بلوغ الطور الكامل فتتكون فيها أعضاء تناسلية وتتزاوج فيما بينها وكأنها حيوانات تامة النمو وتنتج بيضا ملقحا . والبيض التام النمو غير الملقـح لبعض قنافذ البحر والضفادع وحيوانات اخرى مـــن الممكن تنبيهه بوسائل خاصة فنجعله بتصرف وكأنه بيض ملقح لينتج حيوانات عن طريـــق التناسل البكرى دون حاجة الى ذكر . والتنبيه قد يكون عن طريق الحرارة او الاحماض العضوية المخففة او بوضع البيض فى ماء به امـلاح ذات تركيز معين أو اذا وخزنا بيض الضفادع بابرة أو دبوس .

وقد يفقس بيض بعض الحشرات ليخرج من البيضة الواحدة اكثر من حشرة وهذا يقابل التوائم المتماثلة فى الانسان . وفى الحشـــرات غشائية الاجنحة HYMENOPTERA (ومنها النحل والدبابـــير) انتج بعض البيض جنينا واحدا . بينما انتجت البيضة الواحـدة فى بعض الاحيان نحو الف جنين !

اتصال الحيوانات ببعضها

قد يحدث اتصال بين افراد النوع الواحد من الحيوانات او اتصال بين الانواع المختلفة اما عن طريق الرائحة او الصوت او الرؤية . ولقد كتبت عن هذا الموضوع مقالا بعنـوان « لغــة الحيوان » نشر بالعدد الثانى من المجلد السابع لمجلة « عالم الفكر » عام ١٩٧٦ .

المراجـــع

BIOLOGY by CLYDE HERREID

GENERAL ZOOLOGY by GAIRNER B. MOMENT

ZOOLOGY by COCKRUM AND MCCAULEY

INSECT HORMONES by V.J.A. NIVAK

AN INTRODUCTION TO ANIMAL BEHAVIOUR by AUBEREY MANNING

FROM SAD TO GLAD by NATHAN KLINE

STUDIES IN INVERTEBRATE BEHAVIOUR by S. M. EVANS.

GENERAL ZOOLOGY by STORER & USINGER.

THE CELL by JOHN PFEIFFER and THE EDITORS OF LIFE.

ANIMAL BEHAVIOUR by DETHIER and STELLERA

ALL ABOUT THE HUMAN BODY by BERNARD GLEMSER

اسرار الحياة : تاليف اناتولى شفارتز . ترجمةزكريا فهمي .

مشكلات تعير العلم : تاليف سرجون ارثر طومسونترجمة زكريا فهمي .

جولة عبر العلوم : تاليف ج.ن. ليونـارد . ترجمـةالسيد المغـربـى .

رسالة من المخ : تاليف حاتم نصر فريد .

* * *

وسائل الاتصال الحديثة
وأبعاد جديدة لانسان القرن العشرين

طه محمود طه

أستاذ الادب الانجليزى بجامعة الكويت
أستاذ الادب الانجليزى السابق بجامعة عين شمس

١ ــ الوسائل : ماهي ؟

يقول مارشال ماكلوان (١) : « ان الكلمة المنطوقة تستثير الحواس الخمس فى المستمع بشكل درامي » . وفى استفتاء عن الاذاعة قال احد المستمعين : « اني اعيش فعلا داخل الراديو وانا استمع اليه . ان من السهل على الاندماج مع الراديو اكثر من اندماجي مع كتاب» . ولبرتولت برشت قصيدة يقول فيها :

أيها الصندوق الصغير ، احتضنتك وانا أبغي الفرار

لكي أصون صماماتك من الدمار ،

حملتك من بيت الى سفينة ، ومن سفينة الى قطار

حتى يواصل أعدائي حديثهم لى باستمرار ،

ألم ، ألم هو أبدأ به النهار ،

وهو آخر شيء فى ليلى ، عن حلاوة الانتصار ،

وعن همومي وقلقي . عدني الا تخيب رجائي الحار ،

وتصمت فجاة ، الى الابد ، دون انذار .

ان الاستماع للراديو او مشاهدة التلفزيون او قراءة كتاب ــ وكلها صور من تكنولوجيا العصر الحديث ــ يعني بالضرورة احتضانها كما يقول لنا برشت . ويواصل الانسان الحديث

---

(١) McLuhan M. : Understanding Media , London 1970 p. 298.

تطوير هذه الوسائل ويتطور بها ، يحبها وتبادله الحب بتلبية رغباته وتحقيق أمنياته . « ويصير الانسان ... كالنحلة فى عالم النبات حاملا اللقاح فى عالم الآلة يساعدها على التوالد والانتاج الجديد المستمر » . (٢) هذا ما يطلق عليه التطور الجديد فى عالم وسائل الاتصال . ووسائل الاتصال قديمة قدم الطبول البدائية والايماءات واشارات الدخان . وكان تطورها فى بادىء الأمر بطيئا ، ولكنها خطت خطوات سريعة فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، وها نحن نشاهد ذروتها الآن ، وما خفى كان أعظم .

البداية: ولكي ندرك مداها ومغزاها علينا أن نلم بخطوات تطورها بشكل مختصر . ففى عام ١٧٧٦ عندما اعلنت الثلاث عشرة ولاية أمريكية استقلالها انتقلت اخبارها للناس بوساطة الكلمة المنطوقة (شفاهيا) ، وكان معظم الامريكيين من الأميين . كانت المطبوعات قليلة جدا يشتريها قلة تقرأ من الناس . وكانت الصحف تقرأ بصوت عال فى البارات والحانات . لم تكن المطبوعات صحفا بالمعنى الذى نعرفه اليوم ، بل كانت تتكون من أربع صفحات صغيرة حروفها ملطخة بحبر الطباعة وتصدر أسبوعيا واحيانا دون انتظام . وغالبا ما كانت تبدأ كمشروع فردى ملك رجل واحد ــ الطباع . وبمطبعة خشبية يدوية وصندوق للحروف وما يلزم من ورق يصبح مستعدا لطبع ما يرى من اخبار ونشرها . كانت المادة الصحفية تتكون من مقالات القراء ورسائلهم وبعض الاعلانات ، ولها جمهور يتراوح ما بين ٥٠٠ الى ٨٠٠ مشترك . لم يكن لديه ما يكفيه لا من الورق ولا من الآلات السريعة ليطبع نسخا اكثر ، فقد كانت وسائل الطباعة التى استعملها جوتنبرج عام ١٤٥٦ هى السائدة ، ولم يكن هناك ما يدعو لتغييرها .

فى عام ١٨٤٠ بدات الاعلانات تغزو المجال الصحفى ، ولمدة طويلة احتلت اعلانات الادوية (خاصة دواء السعال والمروخ ودهان الروماتيزم) مساحة كبيرة ، وجنى منها متعهد الاعلانات ربحا لا بأس به . واثناء الحرب الاهلية استغلت وزارة الخزانة هذه الصحف للترويج لبيع سندات الحرب . ومع زيادة عدد المهاجرين والازدهار النسبى فى الصناعة ، وافتتاح مدارس جديدة زاد عدد القراء . وظهر الكارتون الملون المصور ليجتذب مئات الآلاف من القراء . ومع نهاية القرن التاسع عشر اخذت الصحف ترسل مندوبيها للبحث عن الاخبار والاعلانات بدلا من انتظار الانباء تأتي اليها . واختفت « الصحافة الشخصية » وحلت محلها صحافة محايدة ضخمة . وساعدت الآلات الجديدة على نمو العملاق المصور ، وانتشرت المطبوعات التخصصية من صحف ومجلات وكتب .

(٢) Ibid. p. 46

الصورة المتحركة : اثار الانجيل المطبوع بطريقة جوتنبرج من حروف طباعة متحركة العجب فى المانيا أول ما ظهر ، وفى ايطاليا أدهش الناس اختراع آخر . كان هذا الاختراع الايطالى لعبة لا تمت بصلة من قريب أو من بعيد لأى وسيلة جديدة فى الاتصال أو نشر الأخبار والمعلومات . افاد ليوراندو دافينشى أنه اذا دخلت حجرة مظلمة فى يوم مشمش فى أحد حوائطها ثقب صغير امكنك مشاهدة انعكاسات العالم الخارجى من أشياء ثابتة ومتحركة على الحائط المقابل للثقب . وظهر هذا الاختراع فى كتابه **السحر الطبيعى** الذى أصدره جيوفانى باتيستا ديلا بورتا عام ١٥٥٨ . وبعد سنوات أصبح معروفا أنه لو وضعت عدسة بدلا من الثقب لساعدت على توضيح وتحديد الصورة . جمهورنا الموجود اليوم فى دار العرض السينمائى يشبه الجمهور الذى كان يشاهد هذه الصور المنعكسة من خلال ثقب فى الحائط فى الماضى ، مع فارق واحد : وهو ان الصورة القديمة كانت مقلوبة . وصندوق التصوير الحديث كان يسمى الحجرة المظلمة ، والمجموعة التى تشاهد هذه الصور المتحركة فى الصندوق تشبه الأسرة فى العصر الحديث وهى تشاهد التلفزيون .

وجاء الطلب لهذه الصورة فى أوائل القرن ١٩ بعد أن تطورت علوم الكيمياء ونجح تحميض الافلام وطبعها . فلزمن طويل كانت الصورة او اللوحة الزيتية على الحائط رمزا للارستقراطية والمكانة الاجتماعية ، وكانت نوعا من **الاعلان** عن الذات . وكان من الطبيعى أن يرغب التاجر الثرى أو العامل اليدوى الذى أصبح صاحب مصنع متواضع فى اقتناء هذا الرمز للمنزلة الرفيعة فى المجتمع . ففى مطلع القرن التاسع عشر كان الطلب على هذه الصورة ينمو بشكل ملفت للنظر . واتجه الفنان لويس داجير Louis Daguerre (١٧٨٧ — ١٨٥١) الى الكيميائى جوزيف نيبس Joseph Niepce (١٧٦٥ — ١٨٣٣) وحصل بمعاونته على أول صورة فوتوغرافية عام ١٨٣٨ . واستمر التعاون بين الكيميائى والفنان حتى أصبح فى عام ١٨٥٠ اكثر من ٧٠ من استوديوهات التصوير فى مدينة نيويورك وحدها . وفى عام ١٨٦٠ استعملت الكاميرا فى الحرب الاهلية الامريكية وشاركت فى اثراء عمل المراسل الصحفى . وفى عام ١٨٧٠ تراهن محافظ كاليفورنيا ليلاند ستانفورد بأن الحصان الذى يسرع العدو ترتفع ارجله الأربعة عن الأرض فى لحظات معينة دفعة واحدة . ولكى يثبت ذلك لجأ الى ادوارد مايبردج Maybridge الذى وضع سلسلة من آلات التصوير فى صف واحد بطريقة تسمح بتصوير الحصان فى تتابع سريع وهو يمر بكل واحدة منها . واثبتت الصور صحة نظرية ليلاند وكسب الرهان . وفى عام ١٨٨٠ تمكن من أن يعكس هذه الصور على شاشة للعرض واطلق على آلته اسما غريبا Zoopraxiscope « آلة عرض حركات الحيوانات » . ولم يكتب لطريقة العرض النجاح ، فقد كانت تتطلب عددا كبيرا من آلات التصوير . (٣)

فى عام ١٨٨٩ سمع توماس اديسون عن انتاج جديد طوره جورج ايستمان : وهو عبارة

---

(٣) Giedion S.: Mechanization takes Command, London, 1970 pp. 20-23.

عن شريط طويل من الفيلم الخام بدلا من لوح واحد لكل لقطة ، وارسل فى طلب أحدها ، وبعد اشهر اخترع اديسون ما اطلق عليه Kinetoscope ـ الصورة المتحركة والتى نعرفها بالسينما اليوم : نوع من صندوق الدنيا. وسرعان ما خاطبت الصور المتحركة قلوب المهاجرين الجدد فى امريكا وساعدتهم على تأقلمهم فى وطنهم الجديد . وكان من العناوين المهمة للافلام فيما بين عام ١٩٠٤ ، ١٩١٤ : « معالجة البطالة بالسينما » ، « المواطن الصالح بالصور المتحركة » ، « الصور المتحركة فى الكنيسة وخارجها » « الصور المتحركة تزيد الانتاج » وهكذا .

تطور جديد فى صناعة السينما : حتى عام ١٩٠٨ كانت الكاميرا ثابتة تلتقط المناظر عن بعد أو من مسافة متوسطة دون التوكيد على **التفاصيل** ، وكان المشاهدون يرون صور المناظر والممثلين كما لو كانوا على خشبة المسرح. وفجأة وفى أثناء احد المناظر اتت لقطة قريبة ، لتملأ اطار الشاشة ، فأحدثت ضجة بالغة واثارت اهتمام النظارة بفعاليتها المفاجئة : وولد تكنيك **اللقطة القريبة** . وتعتبر **اللقطة القريبة** فى عالم الاتصال محاولة لاشراك الجمهور فى علاقات حميمية مع الممثلين والابطال فى الفيلم . وسرعان ما امتلأت الافلام باللقطات القريبة. وبدأ الجمهور يتعرف على تفاصيل تقاطيع وجوه الممثلات بدقة ـ الحواجب ، العيون ، شكل الأنف والشفتين. ولا عجب أن أسطورة **النجم السينمائى** بدأت بعد اكتشاف المخرج جريفيث لأهمية اللقطة القريبة . وتبع ذلك تطور آخر : ففى الماضى كان يعلن عن الافلام بأسمائها فى العناوين الضخمة على دور العرض وفى الملصقات ، اما الآن فقد تصدر اسم النجم او النجمة المانشيت العريض: مارى بيكفورد فى فيلم كذا . ووقع تشارلى تشابلن عقدا عام ١٩١٧ بمبلغ ٦٧٠,٠٠٠ دولار فى العام ، واصبحت هوليود عاصمة للسينما .

وتطورت آلات التصوير والعرض من ٣٥مم الى ١٦ مم ، بل طرح فى الأسواق آلات للعرض من مختلف القياسات ٢٨ ، ٢٢ ، ٢١ ، ١٧,٥ ، ١٦ ، ١٥ ، ١١ ، ٩,٥ مم وأدى ذلك الى خلل بل وشلل فى حركة البيع ، الى أن تم الاتفاق عام ١٩٢٣ على ١٦ مم . ودخلت بعض الادارات الحكومية والهيئات والمؤسسات ميدان الانتاج السينمائى . ولكن مع هذا الازدهار فى عالم السينما كوسيلة من وسائل الاتصال لم يحدث أن انخفض الاقبال على القراءة والمطبوعات، بل صدرت مجلات سينمائية جديدة تعلن عن الافلام وتروج لها وبدأت الصحف التى كانت تخشى منافسة السينما فى بادىء الأمر فى الاعلان عن أخبار الممثلين لتجتذب عددا أكبر من القراء. وجاء الفيلم الناطق عام ١٩٢٦ ثم الملون ثم السينماسكوب والتلفزيون والمايكروفيلم ليسهل خزن المعلومات ، ومن بعده الفيديو والشريط الممغنط .

الاشارات السلكية واللاسلكية : اشتمل كتاب **السحر الطبيعى** على وصف للتلغراف ، واقترح جيوفانى باتيستا تركيب جهاز لارسال الاشارات باستعمال المغناطيسية ، وتسلى بهذه الفكرة بعض المتحمسين ولكنها ظلت مجرد حلم لتحققه فيما بعد المعرفة المتنامية بعلوم الفيزياء والحاجة الملحة لوجوده . وجاءت المعرفة والحاجة فى القرن ١٩، وأمكن عن طريق الكهرومغناطيسية الوصول الى اختراع التلغراف . وقد عجل بهذا الاختراع انتشار الانتاج والتوزيع بالجملة،

بل وجعله من الضرورى . فلم يكن هناك فى قبل ابدا تلك الحاجة الملحة لهذه السرعة فى ارسال واستلام الرسائل لمراكز الانتاج والتوزيع البعيدة . فأينما كانت مراكز الصناعة والانتاج وجد الناس انهم يعتمدون على ما يجرى فى أماكن بعيدة : مراكز الموارد الطبيعية ، الاسواق المالية، أسواق التوزيع الخ . وتطلب هذا النوع من الاتصال السريع (البرقى فيما بعد) اكثر من حامل رسائل على ظهر حصان ، أو رسالة فى رجل الحمام الزاجل ، أومظروف فى عربة بريد فى قطار بخارى . **لقد أصبح الاتصال السريع مساله حياة او موت .**

هكذا تمهد الطريق لوصول صامويل مورس وهو من أوائل المهتمين بالاتصال ، وكان واحدا من عمال التصوير بطريقة داجير فى عام ١٨٣٠ ،وفى عام ١٨٤٤ دق على مفتاح مورس أول رسالة من واشنجتون الى بالتيمور ، واصبحت أيام« الحصان الاكسبريس » The Pony Express والحمام الزاجل معدودة . وسرعان ما أخذت الأسلاك التلغرافية العلوية تمتد من مدينة الى اخرى ـ بمحاذاة خطوط السكك الحديدية فى أغلب الاحيان ـ بل وامتدت الكابلات تحت سطح الماء . واصبحت الاسلاك التلغرافية تنتشر كجهاز عصبى يعتبره كثير من المفكرين وكأنه حدث بيولوجى فى غاية الاهمية ، يشبه الى حد كبير انتشار قرون استشعار الكترونية تحتضن الكرة الارضية الآن ، تسر أغوار الفضاء وتصل الى ما هو تحت الأرض .

التلغراف والصحافة : وبظهور التلغراف ظهرت الصحافة الحديثة التلغرافية فى اسلوب تصميم صفحتها الأولى التى تتكون من خليط من الاخبار القصيرة المتنوعة لا يوحدها سوى تاريخ الصدور : عرس ينتهى بمعركة : العريس يحتجز والعروس تبكى : الجدة ، ٥٩ ، تحصل على الثانوية العامة : تقدم احدى عينيها لزوجها الضرير : فتاة ، ١٢ سنة ، تفوز بسيارة ،ولكنها لن تقودها ، هذا بالاضافة مثلا الى الاخبار السياسية والطقس وحكمة اليوم الخ . أما الصفحة التقليدية (فى جريدة الاهرام مثلا) فتختلف اختلافا كبيرا عنها فى جريدة الأخبار . كذلك فى الرسم ، ظهر فى مطلع القرن المذهب الانطباعى عند سيورا الذى لجأ الى الرسم بالتنقيط Pointillisme . والصور التى رسمها سيورا ومونيه ورنوار تشبه الى حد كبير الصور المرسلة باللاسلكى ، وتظهر فى الصحف وبعض المجلات ، والصورة التى تظهر على شاشة التلفزيون من حيث تركيبها من نقط وشرط (شكل ١) وتختلف فى تكوينها عن الصورة الفوتوغرافية .

ولحق التلفون بالتلغراف : ما ان حل عام ١٨٧٦ الا وكان **اسكندر جراهام بيل** يشرح للناس كيف يمكن لهذه الأسلاك أن تحمل الصوت ،بالاضافة الى النقط والشرط فى اشارات المورس التلغرافية. وتعاون التلغراف والتلفون على سرعة انتشار التوسع الجغرافى للعمل والانتاج والتوزيع، ومن ثم اخذا يولدان ضغطا جديدا لمزيد من وسائل الاتصال . وسارت هذه الضغوط فى اتجاهات مختلفة . أوصل اديسون ابرة الى التلفون واخذ يدرس امكانيات حفظ ذبذبات الصوت ، أولا ، على لوح من القصدير واخيرا من الشمع حتى يمكن اعادة استعماله . ووجد مجالات لتطوير اختراعه فى المجالات التجارية والتعليم .



(شكل ١)

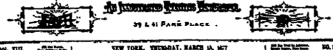
وفى عام ١٨٩٦ اكتشف ماركونى أن شفرة التلغراف يمكنها ان تلف حول العالم دون أسلاك او كابلات ، وسرعان ما تمكن الكلام أيضا من الدوران حول العالم . وبدأت التجارب على الموجات اللاسلكية فى كثير من الدول .

الراديو : لم تكن المحطات التى انشئت فى بادىء الأمر للارسال والاستقبال اللاسلكى تهدف الى بث برامج اذاعية للترفيه والتثقيف . كانت شركات الشحن تستعمل هذه الاجهزة لتوجه سفنها المحملة بالموز وغيره الى اسواق مربحة حسب قانون العرض والطلب ، وذلك بالاضافة الى النشرات الجوية . وكان الراديو يستعمل ايضا بين وحدات الجيش لنقل المعلومات والأوامر والتنسيق بين الوحدات فى الدفاع والهجوم . ولكن الحرب العالمية الاولى أبرزت امكانيات الراديو فى مجالات أخرى : عمليات الانقاذ فى عرض البحر ، التجسس ، اكتشاف المهربين ، توجيه الطائرات الى أماكن الرحالة المفقودين ، تبادل الرسائل بين الجزر . ولكن الى ذلك الحين لم يفطن أحد الى امكانيات الراديو الترفيهية ، او فى اذاعة الأخبار ، أو فى الاعلان والاتصال بالملايين ، الا فى خيال قلة من الناس . وبينما دفعت متطلبات التصنيع والتجارة والانتاج بالراديو فى اتجاه معين ، اتجه بعض الحالمين الى آفاق أخرى .

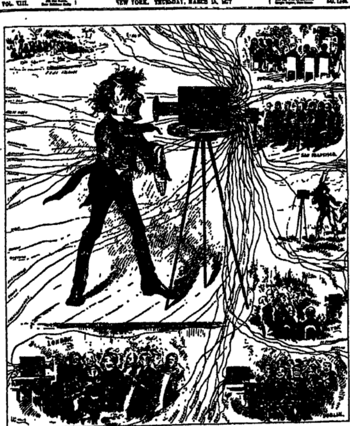
ففي عام ١٨٧٧ وبعد اختراع التلفون ، نشر أحد رسامى الكاريكاتير رسما عنوانه «أهوال الهواتف» او خطيب المستقبل وهو يزعق فى ميكروفون ليسمع صوته (عن طريق الأسلاك فى ذلك الوقت) فى لندن وباريس ودبلن وجزرفيجى وسان فرانسيسكو وبيكين وبوستون وغيرها من العواصم والمدن الامريكية ومدن العالم كله . وبالطبع لم يأخذ الناس هذه الرؤية الكاريكاتيرية على محمل الجد (شكل ٢) . وكان على العالم ان ينتظر حتى عام ١٩١٢ ، وكان ديفيد سارنوف بجوار جهازه اللاسلكى عندما وصلت اخبار اصطدام السفينة تايتانيك بجبل من الثلج . وفى عام ١٩١٦ ارسل هذا الرجل الى رؤسائه خطابا يقول فيه :

« لقد خطرت لى فكرة استعمال الراديو منزليا ... والفكرة هى جلب الموسيقى الى المنزل بطريق الراديو ... فيمكن تصميم الراديو على شكل صندوق موسيقى مزود بمفاتيح تلتقط موجات مختلفة الطول ، يمكن تشغيلها بالضغط عليها . وهذه الطريقة يمكن استغلالها فى مجالات اخرى وعلى سبيل المثال : الاستماع الى محاضرات فى المنزل ، وستكون فى غاية الوضوح كذلك يمكن بث نشرة عن اهم الاحداث القومية ، كما يمكن لنتائج مباريات البيسبول ان تذاع على الهواء ... هذا الاقتراح سيكون له اهمية خاصة بالنسبة للمزارعين وغيرهم ممن يسكنون فى اماكن نائية .

كانت هذه الافكار نوعا من الاحلام فى عام ١٩١٦ . وحتى فى عام ١٩١٩ عندما تشكلت هيئة RCA لم يكن هدفها « الموسيقى ... المحاضرات ... او الاحداث القومية » ــ كلا . كان هدفها هو مراسلات واخبار الشركات الكبرى للانتاج والاعمال التجارية . وتكونت شركات اخرى لمثل هذه الاهداف : جنرال الكتريك ، وستنجهاوس ، امريكان تلفون آند تلغراف . كان للراديو فوائده فى نقل المراسلات ولكنه اتهم بانتهاك السرية . فقد أخذ الشبان يتسلون به،



THE DAILY GRAPHIC
39 & 41 PARK PLACE



LONDON

بعضهم يلهو به والبعض الآخر يصنعه . واخذوايستمعون لكل شيء يلتقطونه « من الهواء » بل واخذ بعضهم يشترك فى عملية البث ذاتها .

وكان واحد منهم ، وهو **فرانك كونراد** ،يتسلى ببث رسائله من جهاز ارسال صنعه بنفسه ووضعه فى الجراج ـ محطة ٨ اكس كمن بيتزبيرج لاختبار مدى وقوة الارسال بينما يعاونه صديقه فى مكان آخر . كان كونراد يقرأمن كتاب او يتكلم بصوت عال أو يضع اسطوانة على الجراموفون ويكرر هذا عدة مرات . ولم يمض وقت طويل حتى اخذ يتسلم رسائلعديدة من مستمعين يوجهون اليه النقد فى اختيـاره الموسيقى ، ومن آخرين يطلبون اعـادة بعض المقطوعات الموسيقية ، وأحيانا كان بعضهم يقترحعليه أسماء بعض الاسـطوانات . وسـاعدت الرسائل كونراد على تحديد مدى جهاز ارسـالهواخذ يشجعهم بتلبية رغبات **ما يطلبهالمستمعون.**

وانتشرت أجهزة الراديو ، واشترى الناسمنها الالاف بملايين الدولارات بين عامى ١٩٢٠ / ١٩٢١ ، ولم تستطع مصانع الراديو تلبية كلالطلبات . وزاد عدد محطات الاذاعة وسـاعات الارسال ، ولكن محطات الاذاعة حتى ذلكالوقتلم تفكر فى بيع أوقات للبث للدعاية التجـارية والاعلانات ، مع أنها انشئت فى بادىء الأمـربهدف تجارى . فقد كان فى استطاعة اى محـل تجارى أو فندق أن يشترى جـهاز ارسـالمتواضع وبعض الاسطوانات ، ويضعه مع مكبر فى حجرة صغيرة ، ثم يزرع هوائيا للبث فـوقالسطح ليشارك فى هذه اللعبة الظريفة المربحة . وما عليه سوى أن يوظف فنيا لصيانة الجهازوتشغيله وتشغيل الاسطوانات وقراءة الأخبار ، وربما يستضيف احد الهواة ليقرأ قصيدة أويحكى قصة . كانت الاذاعة غير رسمية ومفتوحة تماما كالصحف الاولى التى تحدثنا عنها .

كان الاستماع يجـرى دون تنسـيق . وافترضت كل محطة من المحطات ان المستمعين يجلسون بجوار جهاز الاستقبال يعبثونبمفاتيحهوينتقلون من محطة الى أخرى . ولم تعبأ أى محطة بالاهتمام بالبرامج او بمواعيد الارسال . كان كل مذيع يأمل أن يشد انتباه مستمعيهالذين يجوبون الفضاء يتنصتون على محطته . ومـنوسط الضوضاء المنبعث من الراديو والتشوش والتداخل وضعف الصوت وأحيـانا تلاشيه ، قد تنشأ علاقة صداقة بينه وبين جمهوره . وربما ، فى يوم ما ، وبعد شهر ، قد يصل مسافرفى اجازته الصيفية ليقف بسيارته امام هـذا الفندق أو ذلك المتجر ويدخل على صاحبهمنفرجالاسارير ليقول له « لقد التقطنا محطتكم عـدة مرات فى الشتاء الماضى وقد حضرت الآن لاقوللكم هالو ! »

وانتشرت محطات البث الاذاعى ، وارتفعت هوائيات الارسال من وكالات بيع السـيارات ، والادوات الزراعية والناشرين واصحاب المصانعوالبنوك ومحلات بيع الملابس والاثاث المنـزلى والمطاعم والمسارح ومنتجات الألبان . ودخلتالجمعيات الدينية فى هذه المنافسة ، الم يقـل السيد المسيح (لوقا ١٢ / ٣)

« لذلك كل ما قلتموه فى الظلمة يسمع فىالنور وما كلمتم به الأذن فى المخادع ينـادى به على السطوح . »

وبدأت الجمعيات والمؤسسات التعليمية فى انشاء محطاتها على أمل أن يشد الراديو انتباه الجيل الجديد بعيدا عن التفاهات التى كانت تذاع . وبدأ البث التعليمى فى الكلية والجامعة بحماس فى بادىء الأمر على أمل أن يحضر بعض الاساتذة الى الاستوديو لالقاء محاضرة ، ولكن الحماس فتر فيما بعد . كذلك واجهت المحطات التجارية بعض المشاكل ، فقد أصدر اتحاد المؤلفين والملحنين والناشرين والمغنين فى أمريكا عام ١٩٢٢ تحذيرا : من الآن فصاعدا على محطات الارسال أن تدفع عن حق الاداء العلنى . وكان لزاما على كل محطة أن تحصل من الاتحاد على ترخيص سنوى بعد دفع مبلغ معين . وتذمر أصحاب المحطات ولكن الاتحاد كسب القضية . لهذا أعلنت محطة WEAF فى نيويورك عن بيع وتأجير زمن الارسال ، وفعلا بدأت ببيع وقت البث للاعلان عن بيع أراض للاستثمار فى لونج آيلاند . وانتشرت هذه الفكرة مما حدا بوزير التجارة هربرت هوفر الى توجيه النقد « لهذا الجهاز التعليمى العظيم » لأنه انحرف عن رسالته السامية بالترويج للبضائع والسلع ، ولكن دون طائل . وبينما كان يعلن ذلك ، وبطريق الاذاعة والراديو ، كانت هذه الاجهزة الاعلامية ذاتها تبيع أوقات البث للاعلان عن معجون الأسنان والسيجار والسجائر والحلويات واللبان .

الراديو والاعلان : كان الاعلان الاذاعى هادئا فى بادىء الأمر ، ولكن ذلك الحال لم يدم طويلا . وبدأ بعض المذيعين فى تطوير أسلوب مميز صاحب الترويج لبضاعة معينة ، وتوصل بعضهم الى أسلوب يتميز بالهمس والالفة والمودة (مازال هذا الاسلوب يستعمل الى يومنا هذا) حتى أصبحوا أصدقاء للملايين . وأصبحت الاعلانات جزءا لا يتجزأ من حوار الناس اليومى كبارا وصغارا . وتعددت وسائل جذب المستمعين : المستمع الذى يرسل غطاء علبة المنتوج الفلانى ومعه اسمه وتاريخ ميلاده سيقرأ له المنجم المشهور فلان الفلانى طالعه فى الراديو . وبدأ الاستماع للراديو يتخذ نمطا جديدا . كف المستمعون عن العبث بمؤشر الراديو من محطة لأخرى على غير هدى ، وبدأوا فى تطوير علاقات ولاء لبعض المحطات ، وأصبح بعض المذيعين والمغنين من المشاهير ــ وظهر اصطلاح « معبود الجماهير » فى الراديو كما ظهر فى السينما . وصار لهذه الوثنية الجديدة وترويجها قيمة تجارية . وتأسست شركة NBC عام ١٩٢٦ ومن بعدها شركة CBS عام ١٩٢٧ وعن طريق شبكة كل واحدة منهما كان يمكن الاعلان فى عدة محطات فى وقت واحد فى صفقة واحدة مع الشركة الأم .

وفى سنوات الكساد اختفى الثودفيل والمسرح الترفيهى والغنائى ، وفى عديد من المدن أفلست الشركات المسرحية واقفلت النوادى الليلية وقلت الحفلات الموسيقية . ولكن ماذا حدث للراديو ؟ كان الناس الذين اختفوا من المسارح والنوادى والحفلات فى منازلهم يستمعون للراديو . والعائلات التى فقدت سياراتها لما توقفت عن دفع الاقساط ، وكذلك أقساط الثلاجة أو المكنسة الكهربية وبعض قطع أثاث المنزل ــ وربما توقفت عن شراء مقرراتها اليومية من لبن وزبد ــ واصلت دفع أقساط الراديو . **كان الراديو وسيلتها للاتصال بالعالم الخارجى ، بالبشر .**

كان أكبر دليل على قوة الكلمة المذاعة ماحدث فى انتخابات الرئاسة ، فقد كانت معظم الصحف تعارض انتخاب روزفلت ، ولكنه فاز على خصمه هربرت هوفر ، ويقال ان فوزه

بالرئاسة يرجع غالبا الى تمكنــه من استغلال الاذاعة . وكان لظهور هتلر فى المانيا ما يؤكد من جديد قوة الاذاعة والراديو وفعاليتها فى التــأثير على الجماهير العريضة .

يقول مارشال ماكلوان :

« لم يكن من باب الصدفة ان السناتور ماكارثي لم يمكث سوى فترة قصيرة بعد أن لجأ الى التلفزيون (بدلا من الصحافة) . ولم تدر الصحافة ولا ماكارثي بما حــدث . التلفزيون وسيلة اعلام باردة . انه يرفض الشخصيــات الساخنة والقضايا الساخنة ورجال الصــحافة الساخنة ... لو كان التلفزيون منتشرا عــلى نطاق واسع أيام حكم هتلر لاختفى هتلر بسرعة . ولو ظهر التلفزيون أولا (قبل الراديو) لما كان هناك هتلر ابدا . وعندما ظهر خروتشوف على شاشة التلفزيون فى أمريكا كان مقبولا أكثــر من نيكســون ، كمهرج ورجل ظريف . لقد اظهــره التلفزيون ككرتون مضحك . اما الراديو فهــو وسيلة اتصال ساخنة وتأخــذ الشــخصيات الكارتونية بجد . ان مستر خروتشوف فى الراديو سيكون موضوعا آخر . » (٤)

مع كل هذا لم يستطع الراديو أن يجتذب الجميع . ومع تزايد عدد الزاعقين والهامســين من المذيعين ، والاغانى الاعلانية ، والمسلســلات الصباحية وبرامج الاطفال العنيفة ثم مسلسلات الجريمة والعنف والرعب والغموض ، وبعد ذلك المسابقات والفوازير وجرب حظك وسين جيم الخ ، اصبح الراديو وبرامجه هدفا للنقــد بل والسخط والاحتقار . ولم يكترث معدو البرامج ولكنهم شعروا بنوع من القلق . وفى عام ١٩٣٠ اتخذت مجالس محطات الاذاعة الكبرى لنفســها برنامجا حازما والتزمت بقواعد معينة وزادت من مصروفاتها على البرامج التعليمية والتثقيفية لصالح الجمهور . وكانت هذه الأنشطة المتعددة لا تكفلها شركات تجارية ، ومنها الاوركســترات السيمفونية والمسرحيات الكلاسيكية والمسلسلات الوثائقية والندوات والمناظرات والأخبار العالمية وبرامج اذاعية اخرى خاصة . ومن جهة اخرى نشأ خلاف بين الصحافة والمحطات الاذاعية للحد من مدى المسموح به لمحطات الاذاعة فى تغطيــة الأخبار المحلية والعالمية .

ولما بدأ هتلر فى تهديد اوروبا امكن لبرامج الاذاعة ان تشد انتباه عدد كبير من المستمعين زاد مع نشوب الحرب العالمية الثانية . ومع الانتاج الحربى فى امريكا فرضت الحكومة ضريبة على الدخول والارباح العالية للشركات بلغت ٩٠٪ وكنتيجة لذلك اخذت هذه المؤسسات تصرف مبالغا ضخمة ، كان من المفروض ان تدفــع كضرائب ، على الاعلان الحضاري حتى تظل اسماء هذه الشركات حية فى اذهان الناس لفترة ما بعد الحرب ، عندما تبدأ هذه الشركات فى العــودة الى انتاجها المدني . وتبارت هذه المؤسسات فى احتضان هذه النشاطات الثقافية وكفلت هذه المؤسسات فرقة السيمفونية وفرقة نيويورك فيلهارمونيك اوركسترا . وبدأ الادباء والشعراء يقتحمــون استوديوهات الاذاعة بمسرحيات شعرية وعلى رأسهم ارشيولد ماكليش وستيفن فينسبنت . وحظي الراديو بمكانة ادبية مرموقة منذ نهايــة الحرب العالمية الثانية .

---

(٤) Understanding Media. p. 299.

ثم جاء التلفزيون : كان التلفزيون فى خلفية الصورة والراديو يواصل تقدمه ، اولا كمجرد فكرة ، وبعد ذلك كجهاز فى مختبر او معمل . ومع نهاية العشرينات اجريت عليه تجارب كثيرة وبدأ البث التجريبي فى أوائل عام ١٩٣٦ فى استوديوهات كئيبة كان على الممثلين والممثلات فيها وضع احمر للشفاة ، كما حتمت المشاكل الفنية ، بلون ارجواني ! وبدأ الارسال عام ١٩٣٩ وسرعان ما توقف لاندلاع الحرب وتحولت المصانع للانتاج الحربي للاجهزة الالكترونية . وظل التلفزيون حيا حبيسا لفترة . وبعد الحرب ، وكان التقدم العلمي قد قفز خطوات كبيرة نحو تحسين الارسال والاستقبال ، خرجت شركة آر سي ايه بجهاز يقلل الحاجة الى الاضاءة الشديدة فى الاستوديوهات وبالتالي من الماكياج المرعب للممثلين والممثلات ومن درجة الحرارة العالية . وكانت الحانات والبارات اول من روج للتلفزيون ومن بعدها جمهور المشاهدين . وفى يوم وليلة اصبح التلفزيون هو الوليد المدلل ، يتدافع اصحاب الاعلان للوصول الى الجماهير عن طريقه .

وارتفعت هوائيات اجهزة التلفزيون فى كل مكان ، كما اعيد تصميم حجرات المعيشه واحتل التلفزيون مكانا مرموقا فى المنزل كانت تحتله فيما مضى المدفأة التي تلتف حولها الاسرة التماسا للدفء واستعدادا للسمر . وحول التلفزيون ظهرت طاولات متحركة تحمل صواني العشاء (التلفزيوني) المجهز سلفا ، وظهرت فى الاسواق وجبات جاهزة ، هذا بالاضافة الى اجهزة اخرى مكملة له كالفيديو والشرائط المتنوعة وشاشات التكبير والهوائيات بطولها التي توجهها لالتقاط برامج من محطات نائية .

وانزعج المعلمون والمربون ، ففي احصائية ظهر ان بوليس مدينة نيويورك قد رصد (فى اسبوع واحد فى يناير عام ١٩٥٣) ما وصل الى ٣٤٢١ اعتداء او تهديدا بالعنف ، بمعدل ١٥ اعتداء فى الساعة اثناء فترة عرض برامج العنف والجريمة فى التلفزيون . لكن ازدهار التلفزيون استمر ومعه الاستماع الى الراديو . وكان يعتقد ان الراديو والتلفزيون سيعملان على الاقلال من حب تعلم القراءة والكتابة ـ ولكن الذي حدث ان الراديو والتلفزيون ـ بعرضهما لاعمال ادبية ـ زادا من بيع الكتب والاقبال على اقتنائها . وكان الاعتقاد السائد فى بادىء الامر هو ان نشرات الاخبار فى الاذاعة والتلفزيون ستقلل من اهمية قراءة الاخبار فى الصحف ولكن الذي حدث هو انها حفزت الناس على مطالعة الجرائد طلبا للمزيد منها . وازدهرت مجلات الاذاعة والتلفزيون مع ازدهار هذه الوسائل الاعلامية الجديدة ، كما ساعد التلفزيون هوليود على الازدهار بعد فترة ركود قصيرة .

ما ان انتصف القرن الا واصبح من الواضح ان كل وسيلة للاعلام ـ راديو ، تلفزيون ، مطبوعات ، مسرح ، سينما ـ تعمل على الثراء وزيادة مبيعات زميلاتها . ففي الولايات المتحدة كان اكثر من ١٠٠ مليون يذهبون الى السينما كل اسبوع ، وكان الامريكيون يشترون الكتب بمعدل ٧٥٠ مليون كتاب فى السنة ، ويوزع اكثر من ٣٫٥ مليون نسخة من الدوريات ويقال ان كل رجل وامرأة وطفل فى امريكا كان يستهلك اكثر من ٥٠٠ رطل من الورق فى العام . وكان التلفزيون يشد انتباه المشاهد لمدة ثلاث ساعات يوميا فى المتوسط .

الاعلان : دعونا نلقي نظرة على اعلان قديم ظهر في ١٦ يناير ١٧٨٩ في مجلة NEW YORK DAILY ADVERTISER يقول الاعلان :

اصواف امريكية

وصلتنا حديثا من مصنع هارتفورد بعض قطع الاجواخ الفاخرة التي يمكن الحصول عليها باسعار معقولة من جلبرت افرنجهام ، رقم ٤٤ شارع واتر في لونين مدخن ورمادي .

وقد يبدو هذا الاعلان لاول وهلة لمصمم الاعلانات الحديث ساذجا بسيطا يخلو من عناصر شد الانتباه او اثارة المشاهد . ولكن اذا وضعنا هذا الاعلان الساذج البسيط في اطار حضاري كبير فلن يغيب عنا سره : **لقد كانت الاقمشة الصوفية الفاخرة نادرة في ذلك الوقت** . لم يكن الانتاج بالجملة قد ظهر الى حيز الوجود . وعلى مدى العصور كان الطلب دائما اكثر من العرض الى درجة ان المشتري هو الذي كان دائما ينشد البائع ، ولم تكن البضائع او السلعة هي التي تبحث عن مشترين لها ، لهذا لم يكن من الضروري لصاحبنا جلبرت افرنجهام ان « يزعق » معلنا عن « الاجواخ الفاخرة » في راديو او في تلفزيون . فمجرد وجود البضاعة لديه كان في حد ذاته اعلانا كافيا له . فبعد قراءة هذا الاعلان ارسل جورج واشنطون رئيس الولايات المتحدة الى احد الجنرالات في نيويورك يطلب منه شراء مايكفي من هذا القماش لصنع بدلة له حالا ، « وفيما يختص باللون فسأترك ذلك لذوقك » . كان من الممكن لتاجر الاقمشة في عام ١٧٨٩ ان يعرف وبسهولة النتائج التي سيجلبها اعلانه الذي دفع فيه ٣ شلنات . أما المنتج في العصر الحديث فيدفع خمسين الف دولار لاعلان ملون في احدي المجلات وهو غير متأكد من النتائج . وبالرغم من ذلك عليه ان يواصل الاعلان عن منتوجه اذا اراد لبائعيه المتجولين الحصول على عقود بيع من المشترين .

الى الان يتحير اصحاب المشروعات الصناعية الكبرى عندما تزيد مبيعات سلعة من السلع بشكل ملحوظ بينما تظل اخرى كاسدة . هل العيب في السلعة ذاتها ؟ ام في الاعلان ؟ هل يصل الاعلان الى المشتري الخطأ ؟ هل تعني السلعة لبعض المشترين مالا تعنيه للاخرين ؟ وتساوي الاجابة عن هذه الاسئلة الملايين . ونرى صاحب المشروع يلجأ الى عالم الاجتماع ويحصل منه على معلومات عن هذا القطاع من المجتمع ماذا يسمع ويشاهد ويقرأ ويشتري ويفضل الخ . ليستغل كل هذه المعلومات ، ولكنه يريد ان يعرف المزيد فتراه يذهب الى عالم النفس ، الى الدوافع المحركة الى سيكولوجية الفرد يسبر اغواره . وفي النهاية نجد ان صاحب العمل يحاول الاتصال بجمهور لايراه ، وندرك ان مشاكل الاتصال في تزايد مستمر ، تنمو مع نمو الانتاج الضخم .

وكما ان لوسائل الاتصال المختلفة اهميتها في توزيع السلع والمنتجات ، فان لها اهمية اخرى وهي نشر الافكار والتشجيع على تداولها . ان وسائل الاتصال تعتبر امتدادا طبيعيا لانشطة الثورة الصناعية . ومن اهم ملامح وسائل الاتصال عامة :

١ ـ كمية الانتاج : مـن كلمات وصـورواصوات .

٢ ـ التوزيع الجغرافي الواسع : ولا فائدةللانتاج الضخم بدونه .

٣ ـ منافذ اسواق التجزئة : محطـاتالتلفزيون والراديو ، الصحف والمجـلات . المسارح . المكتبات، النوادي، المدارس، ومن خلالها تغازل وسائل الاتصال الجمهور وتخطب وده. عندما كان القماش غالي الثمن فى الماضي كانتالكتب كذلك نادرة . وكان الناس يبحثون عـن الكتب ويقرأونها بنهم ، اما اليوم فعلى السلعان تعثر على المشتري وتبحث عنه وعلى الكامه ان تبحث لنفسها عن قارىء . ويتزايد الانتـاجالضخم وتنوعه زادت مشاكل الاتصال حتى بين الانراد فى عالم كثرت فيـه وسائـل الاتصالوتنوعت . ولا ادل على أهمية الاتصال **حتى** بين **الافراد** من ظهور كتاب ديل كارنجي **كيف تكسبالاصدقاء وتؤثر فى الناس . (٥)**

٢ ـ الاتصال : كيف ؟

قدمنا بايجاز شديد صورة لتاريخ وسائلالاتصال ، وهي ثمرة لملحمة الثورة الصناعية ، وقصة الاجيال التى طورت وسائـل الانتـاجالضخم للكلمات والصور والاصوات ونجحت فى توصيلها لاكبر عدد ممكن من البشر على هـذهالكرة الارضية . وقد يكون عدد المستقبلين كبيرا او صغيرا لا يتعدى المائة . ومن بين من نجحوا فى الاتصال بأعداد قليلة كثيرون كانوا يأملون فى الوصول الى اعداد اكبر ، ولكن هناك فئة اخرى، قليلة ، كانت تحاول الاتصال بمجموعة صغيرة وذلك لهدف معين ، فهناك احيانا اسباب قويةتدعو للاتصال باعداد قليلة معينة . ومع ذلـك يظل الهدف المنشود هو الوصول الـى اعـدادكبيرة .

ويذهب بعض من حاولوا الوصول الـىجمهور عريض وفشلوا الى انـك لا تستطيـع الوصول الى هذا الجمهور الا عن طريق المبتذلوالرخيص ـ ولكن تاريخ الاتصـال الجماهيري لا يثبت ذلك بالدليل القاطع . فاذا كان كتـابالشيخ The Sheik (٦) من اكثر الكتب رواجا فى العشرينات فكذلك كان كتاب موجـزالتاريخ The Outline of History للمؤلف هـ.ج ويلز H. G. Wells واذاكان فيلـم **الحب يغـزو قلب آندى هاردى** Love Finds Andy Hardy قد اكتسحالافلام الاخرى فقد حقق الفيلم التاريخ **حيـاة أميل زولا** Life of Emile Zola نجاحامنقطع النظير فى الثلاثينات . واذا كان كتـاب **صدق اولا تصدق** Believe it or not أحسن كتاب للجيب فى الاربعينات فكذلك كان كتاب الجيـب لمجموعـة القصص القصـيرة Pocket Book of Short Stories

---

(٥) Carnegie Dale : How to Win Friends and Influence People, New York, 1936.

صدر هذا الكتاب عام ١٩٣٦ وتصدر منه طبعات جديدة تباعا آخرها عام ١٩٧٨ .

(٦) صدر عام ١٩٢١ والتجته هوليود ، ومن بعده فيـلمابن الشيخ The Son of the Sheik **ولعب رودولف فالينتينو الدور الرئيسى .**

واذا كان جاكي جليسون Gleason من نجوم التلفزيون فى الخمسينات فكذلك كان موريس ايفان Maurice Evans فى ادواره التلفزيونية فى **هامليت ومكبث لشكسبير.** واليوم اذا كانت افلام بوني ام والسوبرمان دراكولا محببة الى نفوس الصغار والكبار فكذلك نرى اهتماما بالافلام الوثائقية والتسجيلية وحلقات **تقدم الانسان والحرب السرية والحرب العالمية الثانية** (وكلها عرضت على شاشة تلفزيون الكويت) ؛ هذا بالاضافة الى رواج كتب الدين والتراث والحضارة والتاريخ . ان تاريخ وسائل الاتصال يؤكد لنا ان الاصالة والجدية ليستا حاجزا يمنعنا من الاتصال بشرائح عريضة من الجماهير .

والان آن لنا ان نسأل ، ما الذي يشد الجمهور ؟ ما هو السر الذي يجعل الناس تحرص علـى شراء كتـاب معـين او الالتفاف حول جهاز التلفزيون ؟ هل هو الترفيه والاسترخاء بعد عناء يوم عمل شاق طويل ؟ واذا كان الترفيه او الترويح عن النفس هو السبب ــ فما هو الترفيه ؟ ما هي التسلية ؟ ولماذا نقول « لمجرد الترفيه والتسلية » ؟ فالام التي تنادى على ابنها خمس او ست مرات ليترك كتاب الرسوم المتحركة وميكي ماوس وسوبرمان ليأتي لتناول عشائه ، والتي تكون قد نادت على زوجها اربع مرات ليترك مكانه أمام التلفزيون وهو يشاهد ممثله الكوميدى المفضل او مباراة فى كرة القدم قبل ان يستمع لندائها ، والتي ترى ابنتها تبدد مصروفها اسبوعا بعد اخر على مشاهدة الافلام السينمائية لدراكولا مصاص الدماء او فى شراء الكاسيت ، والتي هي ذاتها ــ الام ــ ولمدة شهرين كانت تتبع مسلسلا فى الراديو ، هي تؤدى اعمالها المنزلية ، وربما ذات مرة تركت الدجاجة فى الفرن تحترق وهي لاتدرى . هذه المرأة تعلم جيدا ان القوة التي تشدهم جميعا لوسائل الاتصال هذه كلها لايمكن ان يطلق عليها انها « مجرد » وسائل للترفيه . انه احساس يصل احيانا بالفرد الى حد « الالزام » ، « القسر » أو « الاكراه » . ولا يمكن باى حال من الاحوال اعطاء تفسير « معقول » لهذه القبضة الحديدية التي تمارسها القصة الجيدة او البرنامج او الفيلم الجيد على المشاهدين او القراء الا باللجوء الى تفسيرات علم النفس ونظرية العقل الباطن واللاشعور . فيقول علماء النفس ان الاحباط يبدأ مبكرا ولا تتلاشى الرغبات المكبوتة ولكنها تختفي في العقل الباطن وتظل فيه كشحنة او طاقة تنتظر الانطلاق مالم تروض او تشبع . وتراكم الاحباطات ، كما يقول فرويد ، يولد ضغطا هائلا قد يؤدى الى مخاطر يراها عالم النفس فى الاحلام المزعجة عندما يغفو الرقيب الواعي وتتسلل هذه الرغبات المكبوتة الى السطح . ونتغلب علـى الاحباط بقدرتنا على التخيل ، وهو نوع من التصنع والتظاهر ، ومن هنا تكون جرثومة الفنون والاداب والاشباع الذى يأتي عـن طريقهـا . فالتخيـل أسلوب معالجة عن طريقه نحيد الاحباط وننفس عن المكنونات ، صمام امن يخفف ضغوط الكبت الى حد ما . والتخيل او التصنع هذا أسلوب جيد ، ان نجح ، اما اذا فشل فقد يؤدى الى نتائج عكسية ففي المستشفيات العقلية كثيرون يعيشون فى هذه العوالم الخيالية ، عوالم ذهبوا ليعيشوا فيها الفترة ولم يستطيعوا العودة منها . التخيل او التقمص لا بأس به ، ولكن بقدر فمثاله مثل الكبت ، لا هو صالح تماما ولا هو ضار تماما .

الاتصال والتقمص : Communiction & Identification

يمكن للتقمص أن يعمل كصمام الأمن الذي يتم عن طريقه تصريف بعض من الكتب المتولى العواطف المحبوسة . والكلمة المكتوبة والأفلام السينمائية والتلفزيونية والبرامج الإذاعية هي **المفتاح** الذى يفتح الباب للعواطف ، اما العواطف فهو فى هنا الجمهور من مستودعات عواطفه الخفية . إذا بكى المشاهدون ، فانهم لا يبكون من اجل البطل او البطلة ، بل من اجل انفسهم (قارن أرسطو ونظرية التطهير فى المأساة) ، واذا ضحكوا فهم لا يضحكون لان البطل قد تخلص من توتره وتعادله الضغط خارجة وداخله ، بل لانهم تخلصوا من توترهم . من هذا نرى ان النجاح الذى يحققه عمل فنى معين يجب ان يعكس بطريقة ما تلك الصراعات الموجودة فى العقل الباطنى لاعداد كبيرة من الناس .

وهنا نتساءل : ما هى الهواجس التى تستبد بمعظم الناس ؟ ونجد ان أولها **المحظورات** ، ويعتبر الوالدان اول مصدر لهذه المحظورات التى تتشكل فى السنوات الأولى من نمو الطفل . وقد تتراكم المحظورات حتى يصبح الأب مثلا رمزا لهذه المحظورات وفيما بعد قد يحل رجل الشرطة او المدرس او الرئيس المباشر فى العمل محله ، وتتحول اليهم بالتالى كل نزعات الفرد العدوانية ، وقد تجد هذه النزعات العدوانية لنفسها مخرجا فى الرياضة العنيفة او فى الهوايات او فى العمل ويظل الفرد مسيطرا عليها . ويقول العلماء النفسيون ان هناك عددا كبيرا من الناس يظل نهبا لهذه الصراعات الداخلية التى تفصح عنها اللغة فى بعض المواقف عندما نسمع « لقد ذبحنى يا رجل » ، « انه يقتل القتيل ويمشى فى جنازته » ، « هذا الممثل موتنى من الضحك » ، « لقد قتلت الموضوع بحثا » . فعندما بدأت جريدة Sun فى نيويورك فى عام ١٨٣٣ فى تقديم صورة حية لمحاكمات المجرمين من قاعة الجلسة — ممثل الادعاء ، الدفاع ، الشهود ، المحلفين — زادت مبيعاتها بشكل ملحوظ واستجاب الاف من القراء لها . وعندما بدأت السينما فى أيامها الاولى — أفلام تشارلى تشابلن خاصة — فى عرض الصراع القائم بين الشرطى والمتمول ، او العسكر والحرامية ، لاقت نجاحا منقطع النظير ما زلنا نلمح استمراره الى الآن . وعندما اذيعت دراما الروايات البوليسية فى الراديو وجدت الملايين تتابعها بشغف . وهنا قد يخطر ببالنا سؤال : مع من توجد المشاهد ؟ اى شخصية تقمص ؟ المجرم ، ممثل الادعاء ، الشرطى ، المتمول ، القاتل ، القتيل ، القاضى ؟ سؤال محير — ولكن من الممكن للمشاهد او المستمع ان يتقمص اى شخصية حسب تركيبه النفسى ، وقد نجد اجابة مرضية فى بعض كتب الاطفال او فى افلام الصور المتحركة عندما يتقمص الاولاد شخصية حيوان — فيل (جامبو) ، كلب (اجول) ، كلبة (الاسبى) ، غوريلا (كنج كونج) . وهكذا الى آخره . هناك قاعدة ثابتة لهذا التقمص من المهم فى العمل الفنى ان يشد انتباه جمهور كبير عن طريق معالجة صراعات عاطفية مشتركة بطريقة مرضية .

وثانيها : **القوة المطلقة** ، ويحس بها الطفل بعد ولادته عندما تلبى كل طلباته . ولكن سرعان ما يضعف هذا الاحساس ويلجأ الطفل الى استعمال اشارات صوتية وحركات لجذب الانتباه وعندما يزداد وعيه بما حوله يزداد احساسه بعجزه ويدرك ان من حوله قادرون على الاداء ولديهم القوة لفعل اى شىء . فوالده يرفعه وينقله من مكان لآخر ويوفر له العديد من الطلبات .

ويكبر الصبي وهو يحس انه على ابواب تحقيق حلم ، ويكتشف فجأة ان الاب ليس لديه قوة مطلقة ، فما هو الا صورة لما رسمه الطفل في ذهنه له منذ نعومة أظفاره . ويبدأ الطفل في كراهية والده في عقله الباطن ، ويصطنع الطفل رجلا وابا ويستمر الدورة التي تتأرجح بين العجز والقوة ، وتكون هاجسا آخر يتطلبه ، كهاجس الحظورات ، ومتنفسا نراه في معظم ابطال المسلسلات والافلام الذين لا يخطئون ابدا ، فنراهم في الرجل الخارق الذي لا يقتل ابدا وينتصر على اعدائه دائما (لاحظ المسلسل الكارتوني الرئيس الخارق وفيلم سوبرمان الذي عرض مؤخرا في الكويت) .

وتنتابنا ونحن نشاهد مثل هذه الافلام عواطف متباينة – اعجاب واشمئزاز في ان واحد وهي من علامات التضوج العاطفي ، وقد لا يكون اعجابنا بالرجل الخارق لقوته البدنية ، بل القوته الذهنية ، لذكائه ، ولهذا قد نجد بطلنا الخارق في شرلوك هولمز او في كولومبو او في كوجاك وحاليا في الصحفي في مسلسل الهدف ، والهالة القوة المطلقة هي التي تدفعنا للتجاوب مع بعض الاعلانات (السجائر ، سيارات السباق ، الملابس الفاخرة ، الحبوب المقوية ، وربما التدليك وحمامات سونا والبخار . .

ووسائل الاتصال الجماهيرية هذه التي تستطيع تسخير هذه الطاقات المكبوتة الهاجسية التي تستبد بالفرد في استطاعتها خلق ابطال بين يوم وليلة – ابطال في السياسة وفي الصحافة وفي الفن وفي السينما وفي المسرح . ففي داخل الانسان تكمن قوى خفية تدفعه دائما الى البحث عن بطل ، عن قائد ، عن مخلص يستطيع ان يحمل عنه عجزه ليتصل به الى بر الامان والارض الموعودة فعلها هتلر عن طريق ابواق دعايته وعلى رأسهم جوبلز . واذا كان لوسائل الاتصال ان تخلق ابطالا بين يوم وليلة ، ففي استطاعتها كذلك ان تحطمهم في غمضة عين . واكثر من نجم سينمائي انطفأ بريقه فجأة واكثر من بطل طواه النسيان ، لان هذا النوع له اقدام من خزف ، لان هذا النوع ظل حيا في لا وعي الجمهور طالما هو مرتبط بآمالهم ، وطالما ظلت هذه الآمال حية تطلعهم تعلقهم بها (القوة هنا الهاجس الطفلي القوة ما هاجس المحظورات ، يمكن ان يعمل على مستوى الحب او مستوى الكراهية .

وثالثها : الاحساس بالامن والطمأنينة ، فمسلسلات اللقطاء والهاربين والمطاردين والمتسكعين والمتسولين والحروب التي تزعزع الطمأنينة وتهدد الاستقرار في نفس الفرد وبين افراد الاسرة والمجتمع الواحد هي الاخرى سلاح ذو حدين . ويستغلها اصحاب الاعلانات التجارية في الغرب للترويج لبضاعة معينة ولتكن العطور مثلا او مستحضرات التجميل ، وكأن الاعلان يقول للمشاهد ومن طرف خفي : اذا اردت ان تكون كالاخرين فاستعمل هذه الكولونيا – فالاعلان يهدد استقرار المشاهد من هذه الناحية على امل ان يسارع المشاهد بشراء هذه الكولونيا . ويحاول مصمم الاعلان ان يجعلك تحس بالخوف والعار ان انت لم تستعمل هذا الشامبو (مزيل رائحة العرق) او المكنسة او الصابون الخ . الا يحضرنا مثلا ان نعلن على فوائد النظافة بوجه عام او الاستحمام او الوضوء قبل الصلاة .

هذه الهواجس – ومنها الموت ، المرض ، الخوف من الجرائم ، الشيخوخة ، الفاقة ، العوز ، الفقر ، كبر السن (مع ظهور التجاعيد خاصة عند السيدات) – وهي التي تساعد عند اثارتها في الفرد على بيع بوالص التأمين على الحياة ، والمضاربة وفوائد البنوك وتنشيط الحملات

الانتخابية وبيع المبيدات الحشريــة والمطهرات والكريمات واجهزة الرشاقة وحبوب الفيتامينات. والصابون ومساحيق الغسيل . فالنضال ضد الاحساس الغامض بعدم الاستقرار اهم بكثير عند معظم الناس من النضال ضد الوسخ والقذارة . والمعلن عن الصابون ــ سواء المستعمل فى الحمام او فى الغسالة ــ يعرف ذلك جيدا ويستغل معرفته باستغلال الاتجاهين : الخوف مــن الوسخ ــ الاحساس بعدم الاســتقرار والقلق . ومعظم الاعلانات تدور حول الحمام (النظافة لابعاد شبح المرض او الموت) والمطبخ (الطعام عماد الحياة ضد الموت) (حربة التنقل والحركة) .

قد يستطيع كثير منا ان يرى هذا البحث اللارادى عن الطمانينة والاستقرار كسبب من اسباب نجاح رواية او مسرحية او مسلسل تلفزيونى او فى اجتماع دينى ، ولكنهم قد يجدون صعوبة فى ادراكه فى عمل كوميدى كالذى يعرض فى تلفزيون الكويت ــ القافلة المرحة او مسلســل الامهات ــ ويعتقد ان من يشتغلون بالضحك واضحاك الجماهير تنحصر مهمتهم فى التسلية والترويح . ولكن علماء النفس يقولون لنا ان النكتة والموقف الكوميدى لهما جذور فى اللاوعى ، وان الضحك على انفسنا صمام أمن ضد الاحباط ، وشر البلية ما يضحك ، فالضحك عكس الاحباط ، ومواقف الكوميديا الناجحة والمهزلــة مماثلــة للتراجيديا . وعلى سبيل المثال : الاقــلام التى تعرض للتسلية على شاشات الخليج ، وهى مقتطفات من الافلام الصامتة القديمة Laff-a-bits الذي نراه فيها يتأرجح على حافة سطوح منزل وهو على وشــك السقوط يجعلك تنفجر مــن الضحك ولكننا نصرخ جزعا من الخوف اذا ظهر نفس المنظر فى فيلم بوليسي او فى فيلم مأسوى . فالعواطف والانفعالات المبذولة فى الحالتين واحدة. ويحلل ماكس ايستمان فى كتابــه **الاستمتاع بالضحك** كيف ان الاحباط الناجح للاحباط يبدد الاحباط فى تلك الثوانى التى نستمتع بالنكتة او الموقف الكوميدى فيها ، ويؤكد لنا ذلك فرويد (٧) فى كتابه **النكت واللاوعى**، فقبل الانطلاق التشنجى لما نطلق عليه « الضحك » يحدث ما يلى اولا : نتهيأ نفسيا لاستقبال شيء ما . ثانيا : ونحن نحاول الوصول الى ما نريد نجد انه اختفى ليحل محله شيء اخر لا نتوقعه . والى هنا ونحن نسير على الدرب المألوف الذى يوصل للاحباط . ولكن فى اللحظة التى يتم فيها هذا الابدال نلاحظ شيئا : ان البديل يحمل مفاجأة لنا ، عبارة عن جائزة ، مكافأة . ونجد ان هذه المكافأة افضل مما كنا نريد الوصول اليه ، وفى لحظة الاحباط نجد ما يعوض خسارتنا بما هــو افضل. **فالنكتة اذن تحرر من الكبت ، ومن التوتر .**

ان نجاح وسائل الاتصال يعتمد فى المقام الاول على قدرتها على استغلال عواطف الانسان الكامنة وانفعالاته . ونراها تنجح على نطاق واسع وبين افراد جمهور عريض لانها تستجيب للعواطف المكبوتة فى لاوعى اعداد كبيرة من الناس . وقد ثبت انه حينما نجحت وسائل الاعلام فى كسب جمهور كبير كان السبب هو اسلوب الاتصــال الذى وفــر للمستقبل اسباب انطلاق انفعالاته وعواطفه عن طريق **التقمص** .

---

(٧) Freud, S. : Jokes and their Relation to the Unconscious, London, Routledge and Kegan Paul, 1966 pp. 103-104 & p. 73

متى ينجح التقمص : يلجأ الانسان التقمص بغية الحصول على مكافأة . ففى قراءة الروايات ومشاهدة المسرحيات والافلام السينمائية والتلفزيونية نشعر بسنوح الفرصة لتجنب المحظورات التى لانجرؤ على البوح بها او التعامل معها ، او نحاول كسب معارك خسرناها من قبل، او اصلاح ما ارتكبنا من اخطاء فى الماضي ، اومداواة جراح قديمة ، او فرصة لنخرج من جلدنا لنعيش للحظات كما كنا نشتهي . وفى وسيلة الاتصال الناجحة يؤشر الموقف فى الرواية او العنوان الصحفى او العمل الفنى الى الجائزة الممكنة . واحيانا قد يكون العكس هو الصحيح ، كأن يبدأ الفيلم مثلا بمواقف تهدد الزواج والحياة الاسرية او الوظيفة او السمعة . ولكن هذه المواقف تتضمن دعوات لاعادة تجربة المواقف التى انهزمنا فيها ، لاننا نعرف ان فى ذلك فرصة لاعادة النظر ، واو بعد فوات الاوان ، فى اسباب هزيمتنا ، هذا الاتصال يعطينا فرصة ثانية وعن طريق الاتصال نعيد تركيب التجربة وننظم ما كان يتسم بالفوضى . فصدمات الفن التى تهددنا وتقلقنا دعوات لابراء الجراح . واذا نجح التقمص فى عملية الاتصال هذه ، فهل كان للمطابقة فى الزمان والمكان واعمار الشخصيات بتفاصيلها اهمية تذكر ؟ يعتقد البعض أن التقمص يكون على اشده اذا كان هناك توافق فى الزمان والمكان والسن ، ولكن الادلة غير كافية . فيمكن لطفل فى مدينة معينة ان يتقمص شخصية طفل فى نفس المدينة ، ولكن الطفل يستطيع ايضا أن يتقمص شخصية جندى رومانى أو رجل فضاء أو لاعب كرة قدم أو أحد سكان الاسيكمو . ولم يجد الناس فى بلدان العالم صعوبة فى تقمص شخصية الفلاح الصينى فى قصة **الارض الطيبة** وفى الفيلم فيما بعد . ففى كل واحد منا جزء من شخصية والتر ميتى (٨) . وقد يصعب التقمص ان لم تكن تفاصيل الاحداث واضحة . ومع وسائل الاتصال الحديثة اصبحت المسافة عنصرا مهملا ، بل وهناك فوائد لتخيل انفسنا فى أماكن بعيدة فى الزمان والمكان ، وقد يساعد البعد فى الزمان والمكان على التخلص من الكبت ، ومن هذا النوع من الافلام The West Story الذى قام ببطولته بول براينر ومسلسل ١٩٩٩ الذى عرضه تلفزيون الكويت **وآلة الزمن لويلز** .

ومن المثير للانتباه أنه عند اختيار الافلام التدريبية التي تعرض على الجنود خاصة قبل المعركة وجد محللو النتائج أن معظم الجنود قد تقمصوا شخصية **المدرب** لا شخصية الجندى الذى يقوم بالتدريبات . فهل تقمص الجنود شخصية ذات رتبة عالية ؟ لا عجب فى أن معظم شخصيات شكسبير من العيار الكبير السامي ـ الأمير هامليت ، الملك لير ، القائد والملك مكبث ، يوليوس قيصر ، عطيل . لقد نجحت مسرحية الكرسي العظيم The Great Chair لأنها تتناول حياة مدير جامعة ومناوشاته مع مجلس الامناء ، لانها كانت تعبر عن قصة كل انسان وقلقه . واكثر من بائع متجول أو موظف بسيط فى شركة قلق على وظيفته قد استمد لذة عظيمة من الاحساس بالرقى والعظمة من معظم الافلام والمسلسلات والاعلانات وقد يدفع البعض الى الاعتقاد بأن الجمهور دائما يفضل تقمص الشخصيات العظيمة النابوليونية ، ولكن الذى

---

(٨) James G. Thurber : **The Secret Life of Walter Mitty**, 1894.

وقد تحولت الى فيلم سينمائى قام دانى كاى فيه بدور والترميتى الذى يتقمص شخصيات عديدة طالما استهوته فى صباه . ودخلت الكلمة فى قاموس اللغة الانجليزية .

يحدث هذا لأن الجمهور يتقمص الشخصيات الدنيا كذلك ، فنجاح أفلام الشابلن يتوقف على شخصية المتسكع المتشردة ، شخصية توفر مجالا للرثاء للذات . واذا كان عدد الافلام والروايات التى تركز على الشخصيات العظيمة أكثر من الاخرى التى تساعد على تقمص الشخصيات الدنيا فان ذلك يرجع الى ما يفضله منتجو البرامج التجارية وليس الى ما يفضله الجمهور . فالتركيز على تقمص الشخصيات الراقية أكثر ترويجا للسلع الاستهلاكية وبتكرار مقولة أن الاغنياء جانبهم كالفقراء يعمل على استقرار النظم القائمة . هذا بالاضافة الى أن منظر البطل صاحب الملايين المحدودة وسط ديكورات منزله المتواضع الذى يظهر على شاشة التلفزيون قد يسبب قلقا بالغا لمروج السلع ، فظهوره يسلط الأضواء على السلعة بل على المشاكل الاقتصادية .

مما سبق يتضح لنا أن العلاقة الانسانية هى أهم عنصر فى وسائل الاتصال والاعلان عامة وما عدا ذلك — السن ، الجنسية ، المكان ، الزمان ، الحرفة ، المركز الاجتماعى — يعتبر فى مرتبة ثانوية . ففى جوهر كل تقمص تكمن رغبة أمنية ، وصراع الدراما يستغل صراع الامنيات التى نجد بعضها فى الوعى وبعضها الاخر فى اللاوعى ، ولكن يتم الاتصال والتقمص فى رواية أو مسرحية أو مسلسلة لابد أن يحدث هذا التوحد والاندماج فى مراحلها الاولى مع شخصية من شخصياتها على الأقل والا فلن يكون هناك قصة أو تفاعل درامى .

ومنذ قرون قال افلاطون انه من الممكن أن نحكى رواية بطريقتين : اما باسلوب السرد المباشر أو باسلوب المحاكاة الدرامية ، وقال انه بامكاننا استعمال الاسلوبين معا . ولكن أسلوب السرد المباشر أكثر نبلا من طريقة المحاكاة الدرامية ، وكان يرى أنها الطريقة المثلى التى يجب أن يلجأ اليها أفاضل الناس . ولكنه أضاف أن الاطفال ومن يقومون على رعايتهم والسوقة من الناس يفضلون أسلوب المحاكاة الدرامية ، وأكثر من هذا نجدهم يستمتعون على وجه الخصوص بمحاكاة السفهاء والأرذال . ففى المدينة الفاضلة كان أفلاطون يرى أن نلجأ للسرد الرصين الهادىء الذى لا يستغل عنصر الاثارة ، ونمنع المحاكاة الدرامية وخاصة محاكاة الباطل (جمهورية أفلاطون — الكتاب الثالث) .

هكذا عبر أفلاطون عن مخاوف تردد صداها عبر القرون من بعده ، كما عبر عن الرقابة الصحفية الاستبدادية ، ولكنه كان صادقا فيما يختص بما يفضله الجمهور . ففى عصر النهضة لجأ المسرح الدينى ، كالمسرح اليونانى من قبله ، الى أسلوب السرد والمحاكاة الدرامية . فخرج القساوسة من داخل الكنيسة الى صحنها ليقدموا « الدراما » — مناظر مبسطة تصور حكايات من الانجيل وحياة القديسين . وتولى رجال الكنيسة تفسير الدراما وكان النجاح حليفهم الى أن خلق هذا التقليد بعض المشاكل ، فقد كان « تصوير » سقوط الملائكة أكثر اجتذابا للجمهور من الاسباب التى أدت الى سقوطهم ، واستحوذ الأشرار على اهتمام النظارة وسرقوا الأضواء من الأخيار ، وتسللت فقرات كوميدية الى المواقف الرئيسية الجادة وأصبح الممثل معبود الجماهير . وفى النهاية عاد القساوسة وقد أصابهم بعض فزع — الى منبر الوعظ ، الى الشرح والتفسير والموعظة الحسنة ، الى رصانة ...

لنقفز عدة قرون الى الامام ، الى عام ١٩٣٥ حين رأى الحزب الجمهوري في الولايات المتحدة أن يلجأ الى الدراما الاذاعية ليكسب عددا أكبر من الناخبين . وأرسل الحزب عام ١٩٣٦ للشبكات الاذاعية الرئيسية يخبرها بقراره لاستغلال الوسائل الاذاعية الحديثة المتاحة الآن في فنون الراديو لبث رسالته . وانزعجت شركة CBS وشركة NBC وتشاورا في الأمر ، وأخيرا أخطرا اللجنة القومية للحزب الجمهوري بأنهما لن يسمحا بالبث الدرامي ، وأرفقا مذكرة توضيحية تتضمن موقفا افلاطونيا . وتقول المذكرة (٩) :

« لا بد أن تكون مناشدة الناخبين مناشدة عقلية لا ترتكز على عاطفة أو انفعال أو تحيز . ونحن نعترف أن المناقشات الحزبية الخطابية قد تشوبها العيوب التي ذكرت آنفا ، ولكن لدينا قناعة بأن الاذاعة الدرامية في الراديو ستدفع بالحملة الانتخابية الى الناحية العاطفية تماما . هذا بالاضافة الى أننا نعتقد أن الأسلوب الدرامي بطبيعته قد ينحو الى زيادة توكيد وابراز جوانب ليس لها أهمية أو مغزى الا من الناحية الدرامية فقط . وقد تتوقف مجرى القضايا القومية لا على الوقائع الموضوعية للمسائل المطروحة للمناقشة بل على مهارات أشخاص الدراما المتصارعين . »

ولأن المحطات الاذاعية المحلية لم تتقيد بسياسة الشبكات الاذاعية ، تمكن الحزب الجمهوري من اذاعة تسجيلات درامية . وبدأت الشعارات الانتخابية فيما بعد والأغاني والألحان المميزة والأصوات الكارتونية تجد طريقها الى البرامج السياسية الاذاعية ، والى الاتجاه الى استعمال السرد والدراما وتقم الأخبار الحقائق ... [illegible]

... [illegible] . وسائل الاتصال ... وسائل الاتصال الفريد في العصر الحديث أينما كان ، وبغض النظر عن محتوى عقله الباطن نجده على استعداد وبدرجات متفاوتة لاستقبال هذه الرسائل . فعندما أذاع أورسون ولز برنامج حرب الكواكب عام ١٩٣٨ دفع المئات من منطقة نيويورك الى تحميل سياراتهم والهرب بها من المدينة . لقد كان رد الفعل متأثرا الى حد كبير بتوقعاتهم : كان هذا العام هو العام الذي أثار فيه هتلر أزمة ميونيخ . وعلى مدار الساعة ، يوما بعد يوم ، كانت محطات الاذاعة تبث أخبار التهديدات وتعبئة الجيوش في دول أوروبا . ولم يكن غزو سكان المريخ للأرض الا امتدادا لهذه التوقعات والتخمينات . وهكذا تلعب آمال وأماني ومخاوف اللحظة الحاضرة دورها فيما نسمع ونشاهد من أخبار ، ولها القدرة على تغيير مغزاها وشحنها بأبعاد جديدة . ويتم الاتصال بالفرد اما عن طريق المقابلة وجها لوجه كما يحدث مع البائع المتجول والمحاضر والممثل في المسرح ، أو عن بعد بواسطة أجهزة الاتصال . وفي حالة الاتصال وجها لوجه يكون الذي يصمم الرسالة فكرة ما عن حالة الفرد النفسية ، فالبائع المتجول يدرك عندما تفتح له ربة المنزل الباب اذا كانت سعيدة أو مضطربة ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

---

(٩) -- Political Broadcasts : -- New York, Columbia Broadcasting System Inc. 1936.

واسع وبوسائل سمعية وبصرية متعددة . ولهذايلجأ المعلن الى تحضير المستقبل ذهنيا وعاطفيا باستعمال المقدمات والافتتاحيات والالحان المميزة ، كنوع من تكييف ردود الافعال ، لما سيتبع ، حتى فى نشرات الاخبار ، فهذه المنبهات تعمل على شدانتباه الجمهور وتهيئة توقعاته ، كما نرى فى العناوين الصحفية المثيرة ، والوان الطباعة ، وتصميمات الرسوم المصاحبة . ومن هذا يتضح أن كل معلومة تنقلها وسائل الاتصال تتكيف عنداستقبالها من منطلق انها تبدأ **بحالة شعورية وتوقعية معينة** . وهذه هى المرحلة الاولى فى الدورة .

بعد **التوقع** يأتى **الانتباه** وهو المرحلة الثانية . ولكن كيف نشد الانتباه فى هذا الطوفان من وسائل الاعلام ؟ يمكن أن نلجأ الى عنصر الاثارة المتزايد ـ الالوان الصارخة ، المؤثرات الموسيقية وتطورها المتزايد من الاحادى Mono الى الثنائى Stero الى الرباعى Quadrcphonic ، الصور المجسمة المطبوعة الخ ، اغلفة الكتب ، تغليف السلع وتعليبها . وربما تتولد لدى الجمهور حساسية ضد هذا النوع من الاثارة فيحجم عن الاستجابة لها وهذا ما توصل اليه أحد الباحثين : « أحيانا يمكنك أن تشد الانتباه بأن تكون هادئا » .

وهنا يجب أن ندرك أن شد الانتباه ليس مجرد الاندهاش أو الانبهار ، لأنه وقتى ولحظى ، ولكن شيئا آخر : المشاركة . ففائدة الجمهور كمستهلك ليست فى انبهاره بل فى السيطرة عليه واجباره على الفعل والمشاركة . لا يكفى أن أعرف أن محمد على كلاى يستعمل نوعا معينا من الكولونيا بعد الحلاقة ، ولكن يجب أن يدفعنى الاعلان لشراء هذه الكولونيا . وهذا الدور الايجابى للجمهور قد يتطلب منه استكمال الصورة . فقد تظهر صورة جزئية كاريكاتيرية لشخصية معروفة ـ خط يحدد الانف والفك مثلا ، لا أكثر ولا أقل ، ولكنها أكثر فعالية . فالمشاهد يجبر فى هذه الحالة على استكمالها ذهنيا ويضطر للمشاركة الفعالة . (لاحظ صورة المنظر الجانبى لوجه الفريد هتشكوك فى مسلسلاته) ونجد فى (شكل ٣) الرسوم الصينية خير مثال على عدم ابراز جميع التفاصيل وكما يقول المثل الصينى « ان وجدت الفكرة ، قل استعمال الفرشاة » . (١٠) كذلك فى الأدب ، يظهر هذا الاتجاه فى الأسلوب التلغرافى الحديث سواء فى الشعر أو النثر مما يجبر القارىء على ملء الفراغات ، تماما كما يحدث عندما **نشاهد الصورة التلفزيونية غير واضحة المعالم** . وهذه العملية تشبه الى حد ما هواية حل ألغاز الكلمات المتقاطعة أو فك الالغاز . وقد نجبر على المشاركة **وملء الفراغ** فى عنوان صحفى : « من هو رجل المخابرات المجهول » ؟ أو من مجرد النظر الى صورة غامضة : سيدة شابة فى الظلام تحفر حفرة فى حديقة منزلها بجاروف كبير . ونبدأ فى رسم حبكة : جريمة قتل ، انها تخفى جثة . أو قد نسمع لحنا جنائزيا او لحن زواج أو نوبة بوق للهجوم او الانسحاب وهكذا . وهذه كلها وسائل تثير الانفعالات وتدعو للمشاركة وهى أقوى رابطة للاستحواذ على انتباه الجمهور . ويمكن اعتبار التنبه كمكبر فى العقل . فالاشارات التى تأتى من العالم الخارجى ، أو المؤثرات أو المنبهات ، مهما كانت عالية وقوية لن يكون لها أثر فعال ما لم يدخل هذا المكبر فى الدائرة الكهربية

---

(١٠) Gombrich E.H. : **Art and Illusion**, London, 1968, p. 171



(شكل ٣)

للمخ لتكمل الدائرة ، لتقفل ، وسيزعق المكبر اذا ما مست هذه الاشارات ، ولو برفق ، تلك الاسلاك التى نسميها : الأمل + الخوف . وهكذا **ونحن فى حالة شعورية وتوقعية معينة تثير اشارات داخلة معينة انتباها ، فننقل الى المرحلة الثالثة وهى العاطفة المبذولة .**

هذه الاستجابة للانتباه تشجعنا على بذل مزيد من **العواطف** . وفى اول الدورة فى مرحلة تكييف التوقعات ، كان لأسلوب السرد فوائده . أما فى هذه المرحلة فنجد ان الاسلوب الدرامى هو الأجدى ، اسلوب العرض لا أسلوب القول . ففى مشاهدة العرض ننبذ اهاب شخصياتنا ، ننسى انفسنا . ويتبع رجال الأدب فى الرواية نفس الأسلوب ، فيقول لهم هنرى جيمس « لا تصف ، بل قدم » وكان الرواية (السرد) قد انقلبت الى مسرحية . لقد رأينا أن أسلوب المواجهة فى الاتصال أفضل الى حد ما من أسلوب مخاطبة الجماهير . اما الآن فيمكن القول بأن أسلوب الاتصال الجماهيرى له من المزايا ما لا يستطيع الاتصال وجها لوجه تحقيقه . التوصيل الجماهيرى أكثر فعالية لأنه يجنب المشاهد او المستمع المواجهة . فالمواجهة تربطنا بذواتنا ، بشخصياتنا ، تثير مكنوناتنا الى أقصى حد . اما الاتصال الجماهيرى فيحفظ لنا عزلتنا واسرارنا ، ويتم ذلك والمشاهد أو المستمع فى داره ، فى سريره ، فى سيارته ، فى الحمام أو فى المسرح . لهذا يتم التقمص بدرجة كبيرة . **الى هنا نجد أنه ونحن فى حالة شعورية وتوقعية معنية تثير اشارات داخلة معينة انتباهنا فتلامس مصادر طاقات عواطفنا الخفية لترفع ضغط تيارها** وبهذا نصل الى المرحلة الثالثة : اثارة العاطفة كما رأينا .

فى المرحلة الرابعة من هذه الدورة نصل الى مرحلة **تجميع المعلومات** عن الموضوع . ومن الواضح ان **المعلومات** قد لعبت دورها فى المراحل السابقة ، ولكن العقل الآن ، وقد دفعناه للبحث ، يبدأ فى الاستجابة بشكل مثير . فتتضخم بعض المعلومات الوثيقة الصلة بالموضوع يستمدها

العقل من مستودع ذاكرته ، وتبرز وتخرج الى حيز الوجود . كما يصبح لدى العقل طـاقة متزايدة لجمع معلومات جديدة . فالعقل يجد صعوبة فى استيعاب معلومات جديدة ما لم تكن متصلة اتصالا وثيقا بحاجاته ورغباته ، ولا شيء اسهل من تمثل معلومات مرغوب فيها . ولو نجح الاعلان فيما سبق فسيشترى المشاهد السلعة . ولو نجح العنوان الرئيسى فى جـريدة فسيشترى القارىء الجريدة ويقرأ الخبر لانه يحتاج لهذه المعلومة . ولو نجحت المناظر الاولى فى مسلسل او فيلم فيما سبق فسيواصل الجمهور متابعته ، الا نقول ان الكتاب يعرف من عنوانه !

المعلومات — وهى المرحلة الرابعة — تلعب دورا هاما فى جميع انواع الاتصال ويستطيع الكاتب المحنك أن يحرك الجمهور المهيأ ذهنيا وعاطفيا ونفسيا ويمر به بهذه المراحل : **التوقع**، **الانتباه** ، **التعاطف** ، **المعلومات** . والمعلومات التى تعبر الطريق بين المرسل والمستقبل بطريق الورق او الفيلم أو الضوء أو الأثير ، لا يتم إدراكها وتمثلها إلا إذا كانت تشبع حاجات المستقبل ورغباته . وعندما ينشط العقل هكذا ، لا يتوقف عند استقبال المعلومات وجمعها بل يأخذ فى **استنباط الافكار وتكوين الآراء** . وهكذا نصل الى المرحلة الخامسة . فالافكار سواء ظاهرة او باطنة ، واضحة أو خفية ، تلعب دورا هاما فى الاتصال . فكل رسالة لها تركيب محكم كالمسرحية أو الرواية أو المقال أو الكارتون أو الاغنية أو الاعلان ، عادة ما يكون لها فكرة رئيسية . وتنقسم الناس الى فريقين ، فريق يعتقد أن الفكرة هى التى تخلق العاطفة ، وفريق يعتقد أن العاطفة هى التى تخلق الفكرة . وعلى كل حال يبدو أن الفعل يتأثر بالفكر والعاطفة معا . ويمكن [illegible] العلاقة بين الفكرة والعاطفة [illegible] بالنهر المتدفق ، هو العاطفة ، والضفتان الفكرة ، [illegible] لاحتواء مادة النهر ذاته ، ويمكن للنهر أن يفيض ويغمر الضفتين ولكنهما تتحكمان فى توجيه النهر الى مصبه [illegible] .

[illegible] أن نصل فى هذه الدورة [illegible] الخامسة [illegible] تكوين الافكار [illegible] حتى [illegible] استعداد [illegible] الفعل [illegible] فالدوافع [illegible] الاتصال [illegible] المنفصل . وخلال [illegible] الصورة [illegible] المشاهد [illegible] جهازه العصبى [illegible] للعمل [illegible] [illegible] مشاهدى التلفزيون من [illegible] فيتصبب منهم العرق ويستقصون بعصبية عند [illegible] فيلم [illegible] البقر أو فيلم المغامرات والعنف وينقض الواحد منهم على الآخر ويتلاكمون . ولا أدل على قوة التقمص من النتائج التى توصل اليها ماكولوث(١١) . فقد أثبتت الكاميرا المثبتة على رؤوس الأولاد وهم يشاهدون التلفزيون أن عيونهم تتتبع ردود الافعال على وجوه الشخصيات ولا تتابع الافعال ذاتها . فنجد أن عيونهم لا تحيد عن وجوه الممثلين حتى أثناء مواقف العنف .

وتركز فعالية الافلام التعليمية على هذه الظاهرة . فالتقمص ينشط الغدد والعضلات ويعدها [illegible]

(١١) Understanding Media, p. 309 (Television).

وبعض المواد الاعلانية [illegible] فيكمل التخيلات [illegible] ابعادها . وما الضحك والدموع فى الكوميديا والتراجيديا الا اساليب اخرى تكتمل بهما المعانى بطريق المشاركة . والفعل الفورى [illegible] او يشبع الرغبة [illegible] ويتبك المعلومة [illegible] الاعلانات فعليه ما تؤيده الوصول [illegible] ان [illegible] البيبسي الكوبون الموجود على [illegible] فاذا فعلت ذلك فستتذكر الاعلان [illegible] العقل الباطنى فى اعلان اما [illegible] تذكر المشاهد [illegible] الفعل المباشر [illegible] من المتوقع ان يتذكر المشاهد [illegible] الرسالة [illegible]

وجدنا فى بداية الدورة ما للمواجهة من اهمية فى الاتصال . وفى هذه المرحلة الاخيرة نجد ان المواجهة [illegible] الاثر المشهود . [illegible] الاخير الذى يخلفه [illegible] اعلان قد يتوقف فى نهاية الامر على [illegible] البائع المتجول [illegible] الاتصال [illegible] وسائل الاتصال بالمواجهة وعادة ما يكون اثر وسائل الاتصال [illegible] من خفيف وقليل . [illegible] فهى تكمل [illegible] حتى تستطيع [illegible] الفكرية . [illegible] اهمية المواجهة [illegible] فبالرغم من تقدم وسائل الاعلام [illegible] القدم التى يحترمها البائع المتجول فى باب المنزل او المكتب [illegible] ولباقته وتفهمه للمواقف [illegible] وسائل الاتصال [illegible] يعملون تحت ظروف موقفة ، ومع ذلك فهى لا تستطيع القيام باعمالهم . ونفس الشىء يمكن ان يقال [illegible] البعض باستعمال التلفزيون التعليمى والدوائر المقفلة بهدف الاقلال من عدد المدرسين ، وهذا افتراض خطير . فالتلفزيون مثله كمثل السينما والراديو والمطبوعات يجب ان يعتبر وسيلة [illegible] والخلفيات [illegible] التى [illegible] وسائل الاعلام [illegible] ولكن وسائل الاعلام [illegible]

أنواع المواد الإعلامية : تتشابه المواد الترفيهية والاخبارية والاعلانية والدعائية والتعليمية فى اوجه كثيرة ، فكلها توجه [illegible] نحو الافكار والافعال ، ولكنها تختلف فيما بينها فى نوعية الفعل [illegible] المواد تحقيقه ، كما انها تختلف فى نوع المقاومة التى تهدف للتغلب عليها .

فالمادة الترفيهية توجه عواطفنا نحو تدعيم الافكار المسلم بها وفائدتها المباشرة هى الاقلال من التوتر . والفعل النهائى فيها هو تجديد القبول والتسليم بالحاصل . ولا نواجه فيها مقاومة تذكر . **والمادة الاخبارية** تؤكد اهمية المعلومة — ومن وجهة نظرية بحتة ، اى معلومة [illegible] ولكن [illegible] ولابد ان يكون الخبر [illegible] الذى يمس العواطف ويشجع على التقمص ، ولهذا يقابل هذا النوع من الاخبار [illegible]

جانب الفرد . **المادة الاعلانية** لترويج سلعة أورأى تعول على أهمية الفعل ، فهى توجه العواطف نحو سلع بعينها أو نحو خدمات معينة . وهنا قد تظهر المقاومة من جانب الفرد . ولكن اذا كانت المكافأة واضحة ، واذا كانت السلعة أوالخدمة لا تتعارض مع أفكار مسلم بها ، فقد لا تكون المقاومة كبيرة ، كشراء معجون للاسنان . ولكن عند شراء سيارة جديدة يختلف الأمر . **المادة التعليمية** تدفعنا بطريق خطة عمل آجلة نحو أهداف بعيدة ، فهى توجه عواطفنا نحو البحث الدائب المستمر المنتظم عن المعلومات والأفكار . ولأن المكافأة ليست مباشرة فمن الضرورى فى هذه الحالة مواصلة اعادة توجيه الدوافع القوية لكى يمكن التغلب على المقاومة من جانب الفرد . **المادة الدعائية** تدفعنا الى قبول أفكار جديدة وسلوك جديد . وهنا قد تكون المقاومة على أشدها .

ماذا يحدث للجيل الجديد فى هذا الطوفان من الافلام والمسلسلات والمجلات . فشباب اليوم محاط بصور أبطال تدعوه وسائل الاعلام المختلفة وبشتى الطرق الى تقمصها . وفى لحظة ما يجد الشاب نفسه وقد ارتبط بشخصية سينمائية ، تلفزيونية ، اذاعية ، مدرسية ، روائية ، مسرحية . ولما ينضج يتضح له التكرار فى هذه الانماط فينفصل عنها ليبحث من جديد عن بطل آخر ، دائرة مفرغة ، واخيرا يواصل البحث على غير هدى لا يدرى ما هو الذى يبحث عنه . طاقة تبدد ، وقوة هائلة تبحث عمن يوجهها تبحث عن اتجاه ، وربما عن جذور . من الذى سيوجه هذا التيار الخفى ؟ ما هى الهواجس التى ستتصلت على من هم بدون أهداف ؟ هذه القوة الخفية تترنح مرة فى هذا الاتجاه ومرة اخرى فى اتجاه معاكس . وتصرف الملايين كل عام فى الطباعة والاذاعة والافلام لتحديد اتجاه لهذه القوة . ويدخل فى هذا الصراع للسيطرة على العقل الجماهيرى عدة آلاف من المنظمات والمؤسسات . لننظر فى الادوات والوسائل التى تلجأ اليها هذه المؤسسات :

١ ــ الصفحة المطبوعة :

« فى البدء كان الكلمة » . والكلمة المطبوعة وسيلة فعالة للوصول الى عقول وقلوب وعواطف الجماهير وبالتالى تؤثر فى الفكر والفعل والسلوك . للصفحة المطبوعة جانب واحد ضعيف ــ انها صامتة تخلو من الصوت ــ ولكن هذا الضعف مصدر قوة لها . فهى الوحيدة من بين وسائل الاعلام التى تمكن القارىء من تحديد سرعة القراءة وايقاعها ، والتمهل واعادة القراءة والتوقف ومعاودة القراءة والتذوق بل وتمزق الكلمات والاستمتاع برنين جرسها . هذا ما تتميز به الصفحة المطبوعة . (وان كان الفيديو وشريط الكاسيت الآن يتنافسان للحصول على هذه المزايا) . وستظل الصفحة المطبوعة ولكثير من الناس (ربما حتى نهاية هذا القرن) هى المصدر الرئيسى للمعلومات (ان لم تقض عليها بنوك المعلومات) . وهناك ضعف آخر فى الصفحة المطبوعة يعتبر مصدر قوة ، فالكلمة المطبوعة تتطلب من القارىء جهدا أكبر من أى وسيلة اعلامية أخرى .

أولا : جهد القراءة ، ولكثير من الناس وبسبب قصور فى التدريب على القراءة السريعة ، يعتبر هذا الجهد مرهقا .

ثانيا : تتطلب القراءة خيالا مستمرا ، ومن يجيد هذا التخيل يكون حصاده من النص أوفر، وبمدى مشاركته فى خلق أجواء النص. فالاستمتاع بالقراءة يتناسب تناسبا طرديا مع القدرة على الاشتراك فى خلق المعانى عن طريق التخيل .ونجد أن فعالية الشعر وقوته تكمن فى هذه اللعبة الطريفة بين الشاعر والقارىء . ولهذا تعتبر الصفحة المطبوعة أفضل وسيلة اتصال بالجمهور المنتبه ، فهي لا تحاول أن تشد الانتباه أو تجتذب ، فالجمهور هنا هو الذى يبحث عن الكلمة . وربما أطلق عليها أفلاطون « وسيلة السرد الرزين » فهي قلما تلجأ الى الأسلوب الدرامى . ومنذ عام ١٨٣٠ زحفت فنون أخرى الى الصفحة المطبوعة — فنون درامية كالحوار والرسم والصور والكاريكاتير والالوان ثم الرسوم الهزلية . وهذه الفنون التصويرية توفر مجالات للتعبير عن العواطف عن طريق التقمص . وادى استخراج النسخ الفوتوغرافية وتطور الروتوغراف فى الصحافة والاخبار المصورة بكل ما فيهما من طاقات للعرض الدرامى والأبهة والعظمة ، الى البعد بالصفحة المطبوعة الاولى والاقتراب بها من الفيلم السينمائى ، كما يتضح من أساليب الفيلم السينمائية كاللقطة القريبة والبعيدة والمزدوجة . ولكن هذه الفنون التصويرية ساعدت الصفحة المطبوعة فى الدخول فى منافسة مع السينما والتلفزيون . ففى الفيلم وفى التلفزيون تتحرم الصور ، أما فى الصورة المطبوعة فيمكن تثبيت الابتسامة الجميلة التى ترتسم على وجه طفل (وان كانت آلات العرض السينمائى والفيديو هى الاخرى تتميز الان بوجود مفتاح لتوقيف الصورة اثناء العرض) واللحظة الحاسمة فى تسجيل هدف كروى . وهذه الصورة الثابتة يمكن دراستها وقصها والاحتفاظ بها وتعليقها ودراستها والعودة اليها فيما بعد . وعندما يتحرر القارىء والمشاهد من التقيد بزمن محدد للمشاهد (لاحظ جهاز الفيديو الحديث الذى يمكن توقيته آليا لتسجيل برامج لعدة أيام) يمكنه اتخاذ القرار الذى يناسبه .

تنتشر الكلمة المطبوعة عبر قنوات عديدة لكل منها جمهورها وتخصصاتها ، وتحت سيطرتها المطابع والالوان ومساحات الاعلان . وبالاضافة الى وكالات المطبوعات والنشر يجب أن نشير الى المنشورات واللافتات وبطاقات السيارات والملصقات والروزنامات وعلب الثقاب والسجائر والملابس ، فالكلمة المطبوعة لها القدرة على أن تلتصق بأي شىء حتى الهواء — طائرات الاعلان التى تكتب بحروف من دخان اسم سلعة على ساحل بحر فى شهر الصيف مثلا تسحب اعلانا يرفرف خلفها .

٢ — الفيلم : بدات الافلام بالصور المتحركة ثم اصبحت ناطقة باضافة الصوت . أما الصحافة فقد بدات بالكلمة المطبوعة ثم اضافت الصور . واستطاعت الصحافة الاولى بما لديها من قوة الكلمة أن ترضى الجمهور المتخصص ، واستطاع الفيلم الصامت بما لديه من صور أن يرضى الجمهور العريض . ويجب الا ندهش لهذه الاستجابة الفورية للصور المتحركة (دراما) اذا ما تذكرنا كلمات أفلاطون . ظهر الفيلم الصامت قويا منذ البداية ولكنه عجز عن التعامل مع الافكار ، وبعد اضافة الصوت أصبح من أقوى وسائل الاتصال الجماهيرية . ولكن ظهر فى الفيلم الجديد صراع بين الحركة والكلمة ، وفى صراع من هذا النوع نجد أن الكلمة يجب أن تفشل لانه صراع بين الدراما والسرد ، ولهذا سيطرت الحركة على الفيلم لانها تتعامل مع العقل الباطن وغالبا ما نقول ان سبب نجاح الفيلم يعود الى وجود الحركة فيه Action .

تلعب المعلومات والافكار دورا هاما فى‌الاتصال خاصة فى الافلام التعليمية والاخبارية والدعائية . وفى هذه الافلام تعتبر زيادة الحرص‌على توصيل المعلومات والافكار حجر عثرة في سبيل توصيلها . كيف ؟ كلما كثر الشرح والكلام‌فى هذه الافلام كلما قلت استجابة المشاهد لها . ان **الحركة** هي التي تشد الانتباه ، وتأتي الكلمات(وبقدر) لتبلور الفكرة ، **ولكن لابد أن يصاحب الكلمة فعل وحركة** ، أى لاكلام بدون صور (والاأصبح التلفزيون فى مثل هذه البرامج التعليمية والثقافية كالاذاعة) . حتى فى الافلام الاخبارية‌المصورة ، قد يظهر المتحدث لثوان ثم تختفي صورته ، وقد نسمع صوته دون أن نراه .

بدات الافلام أول ما بدات بتقليد اسلوب‌المسرحيات ، أى تصوير المناظر من مكان ثابت لتظهر الشاشة وكأنها المسرح ذاته أى أن الكاميراكانت تصور المنظر بأكمله ــ جميع الشخصيات الموجودة على المسرح داخل الكادر . وكان الممثلون‌فى الافلام القديمة ، كما فى المسرح ، يواجهون الجمهور ، وكانت المناظر تبدأ بدخول الممثلين كماعلى خشبة المسرح وتنتهي بخروجهم . ولحرصهم على تقليد المسرح ظلت الكاميرا عاجزة عن الحركةالسريعة . وأخذت السينما تتحسس طريقها ببطء بتغيير مكان الكاميرا فتصور المنظر من زاوية‌معينة ثم تنتقل لتصوره من زاوية اخرى . ولم يشعر الجمهور بالدوار أو الحيرة وبدأ يتكيف مع‌هذا الاسلوب الجديد فى التصوير وفى مشاهدة المنظر الواحد **من وجهتي نظر مختلفتين أو اكثر** . وجاءت فكرة جديدة : في وسط منظر معين تأتي اللقطة القريبة ولوقت قصير جدا . ألم تكن هذه‌الفكرة مخالفة لطبيعة الاشياء بل ضدها ؟ هذا بالاضافة الى أن اللقطة القريبة تلغى كل ما هوحولها وتركز على مساحة صغيرة ــ الوجه ، العين اليد مثلا . هل تقبل الجمهور ذلك ؟ نعم . لقدتحرر الانسان من قيوده الجسدية . تستطيع‌العين الان أن تقفز الى أعلى البناية لتشاهد عن كثب‌وجه الرجل الذى ينوى الانتحار ، وتشاهد الانفعالات التي ترتسم على وجهه . ورحب‌الجمهور بهذه الحيل السينمائية الجديدة ــ منظر سقف الحجرة من أرضيتها ، ومنظر أرضية‌الحجرة من سقفها ، منظر الشارع من النافذة ومنظر داخل الحجرة بالاطلال عليها من النافذة . وتمتع الفيلم بحرية كبيرة فى الحركة لم يتمتع بها العرض المسرحي المألوف . وأصبح الفيلم مجموعة‌من اللقطات المحسوبة بدقة متناهية . ولم **تصبح الاشياء**الموجودة على مسرح **الاحداث** مجرد **اشياء**،بل أصبحت كالشخصيات فى المسرحية تدخل الكادر فى اللحظة المناسبة لتلعب دورها ثم تختفي. نرى صورة رجل يجلس‌الى مكتبه ونسلط‌الكاميرا على شهادة فى اطار على الحائط خلفه فنعرف أنه‌طبيب ، ونعود ننظر مع الكاميرا داخل منفضة السجائر التي دخنها . وهذه **الاشياء** على المسرح‌لم يكن باستطاعة المخرج المسرحي ان يبرزها الا عن طريق الحوار . فالكاميرا توفر الكثير من‌الجهد ، فأقل تشنج أو تقلص عضلي فى الوجه يحمل من المعاني ما تعجز الكلمات عن وصفه ،وتكتسب هذه التقلصات ابعادا عديدة فى نفوس الجمهور كل حسب شدة مشاركته فى استقبالها‌والاستجابة لها . وعن طريق سلسلة من اللقطات الذكية يمكن اشراك المشاهدين فى استقبالها حتى‌تصبح كل حركة طفيفة فعلا ضخما .

٣ ــ **الراديو** : لفترة طويلة ظلت الكلمة‌المطبوعة تتنافس مع الكلمة المسموعة ، الى أن اجتذب الراديو الجمهور العريض والكتاب‌الجمهور المتخصص . والراديو كالكلمة المطبوعة

لا يقدم صورا توضيحية وانما يوحي للمستمعبها . والراديو لا يحتاج الى معدات للتصوير أو الاضاءة بل له القدرة على اثارة هذه المناظر عنطريق المؤثرات الصوتية . وفى الراديو ، كما فى الكتاب ، يتقبل الناس المذيع أو الراوى بسهولة(فنحن نسمعه ولا نراه) . والراديو هو أساسا وسيلة للسرد ، للحكي . المذيع هو الراوى فىكتاب ولكن مع هذا الفارق . فى الراديو يمكن اضافة أصوات الناس والاشياء ، والموسيقى ،وهي عنصر درامي ، اجتذب الملايين من الناس . ولم يكتف الراديو بأن يكون أداة للسرد بل سعىلتقديم الدراما ووجد الراديو قوته فى أضعف جانب فيه ، لان الراديو هو وسيلة الاتصالالوحيدة التي لاتحتاج للعين . ولهذا يمكنه ان يخدم جمهورا نشطا متحركا : يأكل ، يستحم ،يعمل ، يذاكر ، يتسوق ، يسافر ، يسترخي ، في النور وفى الظلام . واصبح الراديو رمزا لتصميموسائل الاتصال المتنافسة على شغل أى وقت فراغ باق للانسان أو شد أى جزء من انتباه تبقىله . واصبح الراديو هو الرفيق الدائم .

وظهرت اجهزة الراديو الصغيرة ــ فى الالاتالحاسبة ، فى ساعات اليد ، فى علب السجائر المعدنية ، فى علب البودرة للسيدات ، فى أقلامالحبر ، فى الزجاجات فى الولاعات ، في أى شيء يمكن تركيبه فيه . وكان من الضرورى اعادة النظرفى برامجه فأنت لا يمكنك ان تستمع الى تمثيلية اذاعية وانت فى طريقك الى المطار . وكان لابد منتصميم برامج قصيرة ، وسرعان ما عاد الراديو الى الاعتماد على الراوى فى جذب الجماهير ــ مقدمالبرامج المنوعة ، وما يطلبه المستمعون ، احسن ٢٠ اسطوانة ، صحافتنا اليوم ، اخترنا لك ،التعليق على الانباء ، على الناصية ، احاديث دينية ، فنجان شاى الخ . وقل عدد البرامجالدرامية ، وما ثابر منها قصر زمنه وطغى عليه السرد (قراءة القصص القصيرة ومن المسرحالغنائي كما فى صوت أمريكا) . وهذا الاهتمام بالسرد لم يؤثر على جمهور الراديو ، فالراديويزدهر وينجح كلما كانت برامجه بسيطة سهلة شانه فى ذلك شأن الكارتون والرسوم المتحركةوالقصيدة القصيرة ، تظهر فعاليته كلما اقتصد فى وسائله وهي :

١ ــ **المؤثرات الصوتية :** فالاصوات تخلقصورا ، ولكن صور الاصوات تختلف عن الصور المطبوعة لانها توحي بشيء يحدث ، شيء متحرك .والعين ترى الاشياء الثابتة ، أما الاذن فلا تستطيع تمييز ما تعنيه الاصوات بدقة . فيكفي مثلا صوتالضفادع ليوحي الينا بأن ما سيحدث سيكون فى المساء أو ليلا .

٢ ــ **الموسيقى :** وتستعمل غالبا مع السرد ونادرا مع الحوار. فمع السرد تضيف بعدا دراميا للحدث ، ومع الاغاني الشعبية والالحان الناجحةمن العوامل المثيرة للعواطف وبالتالي تؤدى الى التقمص .

٣ ــ **الحوار** كما فى اى وسيلة اتصال اخرىيساعد على المشاركة ، ويمكنه ان يشجع على التقمص واثارة العواطف أكثر من مجرد السرد .ولكن الحوار فى الراديو يفتقر الى شيء هام موجود اصلا فى حوار المسرح والفيلم ــ الرؤية . لهذايجب ان يسمع الجمهور ما يعنيه على تحديد المكان والشخصيات المتحاورة ليرسم المشهد فى ذهنه .ولهذا يلجأ الراديو الى السرد لتحديد المكان

والزمان ، ويلجأ للحوار لشحن العواطف ، فالسرديوجه العواطف والحوار يثيرها . وقد ساعد المسجل الراديو على العرض الدرامي ومزج الموسيقى بالسرد فى شكل درامي مثير ، خاصة وان المادة المسجلة على الشريط يمكن ترتيبها وانتقائها واعادة ترتيبها وحذف ما نشاء منها . ولكن أهم شيء يتميز به الاتصال الاذاعي فى النهاية هو البساطة التي تعتمد فى المقام الاول على المذيع . والبساطة تعني أيضا الاقتصاد فى التكاليف .

التلفزيون : لايعتبر التلفزيون مجرد راديو + شاشة ، ولا مجرد سينما فى المنزل ، فحينما شاهد رجال السينما الافلام العادية على شاشة التلفزيون اتضحت لهم أفكار معينة أولها : فى التلفزيون لابد من التركيز على اللقطات القريبة ٢، ــ عليهم الاعتماد على عدد قليل من الممثلين ، ٣ ــ عليهم أن ينسوا الاعتماد على حيل وفنون الاضاءة . وفي الحال حدث فصل بين شركات الافلام التلفزيونية . والتزمت الافلام المسرحية بالشاشة العريضة (سينما سكوب) واهتمت بأبهة المناظر وبانوراميتها وطلبت من الكتاب روايات بها من الادوار ما يكفي لسبعة أو ثمانية أدوار رئيسية . اما التلفزيون فقد أكدت أفلامه على المودة والالفة (اللقطات القريبة الحميمة) والمواجهة والاحاديث الخصوصية والحوار ، وطلب من الكتاب روايات بها مالايزيد عن ثلاث أو أربع شخصيات . وكما قال أحد المخرجين فى اذاعة كولومبيا : « التلفزيون مجهر ، وليس كالمنظار » .

كانت الافلام التلفزيونية وليدة هوليود اما التلفزيون الحي أو المباشر فكان وليد نيويورك ، والفرق بين تكنيك عاصمة السينما على الساحل الغربي وتكنيك عاصمة الصحافة والمال على الساحل الشرقي كبير . ولكن تقنيات وأساليب وفنون الافلام تؤثر فى أفلام هوليود التلفزيونية ، اما تلفزيون نيويورك فكان متأثرا برجال الاذاعة والصحافة والمسرح . ولكثير من الناس لم يقدم تلفزيون نيويورك أى اضافة ملحوظة على الافلام المسرحية . ولقد قام التلفزيون الحي أو المباشر شيئا لم يقدمه الفيلم السينمائي : الزمن الفعلي . فلسنوات كانت الوحدة فى الفيلم السينمائي هي « اللقطة » التي أضفت على السينما نوعا من قوة التأثير على المشاهدين بالاضافة الى مرونة هذا الاسلوب فى الاخراج . ولكن هذا المكسب للفيلم كان يقابله خسارة من جانب آخر . فلم يكن الممثل فى الفيلم السينمائى مدركا لدوره **كاملا** فى الفيلم لأنه كان يركز على بضع لحظات من دوره **الكامل** فى كل مرة ، وكان همه ينحصر ، وهذا شيء طبيعي ، فى الوصول الى كمال **اللحظة**. أما ايقاع الفيلم من أوله الى آخره فكان يعتمد على **المخرج** . والمونتير الذى يمكنه اختزال لحظات عديدة فى لقطتين أو ثلاث وتكون النتيجة الابتعاد عن العلاقات الزمنية الفعلية ، وهكذا يصبح للفيلم ايقاعه الزمنى الخاص به .

فى أفلام دور السينما لا يفطن الجمهور لذلك ، فرؤوس الممثلين والاشياء فى الفيلم على الشاشة ضخمة (فما بالك بسينما السيارات) والاصوات مضخمة ، ولهذا لا يمكن مقارنة ما يراه بواقع الحياة سواء من ناحية الحجم أو الايقاع . ولكن على شاشة التلفزيون تقترب رؤوس الممثلين ووجوههم من احجامها الطبيعية الى حد ما والمسافة بين الشاشة والمشاهدين مسافة معقولة ، تكاد تكون المسافة التى بين اثنين فى حديث ودى وجها لوجه ، ونحس بما

هو غير طبيعى من ناحية المسافة والصوت ونقيس ونقارن هذه المؤثرات ، دون وعي منا ، بواقع الحياة . ومع التلفزيون يحس الجمهور بواقعية الواقع ، بحقيقة الحقيقة وبوهم الوهم . وقد اعطت الافلام التلفزيونية الممثل وضعا ايجابيا قلما تسمح به الافلام السينمائية التى كان الممثل فيها اداة فى يد المخرج حتى ولو كان نجما مرموقا .

التلفزيون وليد عصر الالكترون ، عصر فورية الكهرباء . وقد انعكس هذا على أسلوب الاخراج والتمثيل والتصوير التلفزيونى . فبدلا من مصور واحد فى الاخراج السينمائى لديه الوقت لضبط الصورة والزاوية والاضاءة فى كل **لقطة على حدة** ، نرى الاخراج التلفزيونى يستغل امكانيات عدة آلات للتصوير **دفعة واحدة** . وبدلا من المخرج الذى يراجع ويعيد اللقطات على مدى أسبوع أو أكثر نجد ان المونتاج فى الاخراج التلفزيونى يتم **أثناء التصوير** .

على مدى نصف قرن تجنبت السينما ، كما تجنب المسرح ايام شكسبير ، أسلوب السرد. وفى الافلام الصامتة كان « السرد » مطبوعا على الفيلم . ولكن مخرجي التلفزيون وجدوا أن السرد يناسب التلفزيون اكثر من مناسبته للسينما . لأن الوجه الذى يظهر لك على شاشة السينما ليطلب منك التبرع بدمك مثلا وانت جالس فى الصالة لاتستريح اليه نفوس المشاهدين — وجه ضخم مساحته ٢ × ٢ متر ، ولكنه ، على شاشة التلفزيون ، ومهما بلغ حجمه (اكبر حجم لشاشة التلفزيون ٢٦ بوصة) يبدو وجها عاديا ، مألوفا مثل وجوهنا . هذا الوجه « الطبيعى » يمكنه مخاطبتك بنوع من الالفة وانت جالس فى بيتك ، فهو وجه يخاطبك « شخصيا » . من هنا جاءت أهمية السرد فى التلفزيون ، المواجهة . وتعتمد البرامج التى من هذا النوع على شخصية المتحدث . وعندما يكون الوجه وصاحبه مناسبين يمكن للسرد فى التلفزيون أن يكون أقوى من اى وسيلة اتصال أخرى . ونجحت برامج أدب وأدباء ، واوتوجراف ، وغيرها لهذا السبب مع عدم وجود العرض الدرامى . فقد وجه الينا عظماء العالم من أمراء وسياسيين وقادة وكتاب وشعراء وأدباء أنفسهم من خلال الشاشة الصغيرة وأن ظل بعض المخرجين يقحمون فى هذه البرامج الناجحة بعض الاغانى أو مشهد من مسرحية وقد ينهى المقدم برنامجه بسؤال الضيف : ماذا تحب أن ترى أو تسمع ؟ فى هذه البرامج نحب أن نتأمل الوجه الذى طالما رأينا صورته على صفحة رواية رائعة قرأناها ، الوجه الذى لمحناه فى موكب مهيب رسمى ، الوجه الذى طالما سمعنا بصاحبه . نراه عن كثب ونسمع صوته ونتأمله وننفذ الى نفسه وكأننا انفسنا فى حوار شخصى معه فى منزلنا مع فنجان شاى . هنا يساعد السرد وهذا القرب من الشخصية على الاستمتاع بدفئها ، على خلق فعالية درامية تعجز عنها وسائل الاتصال الأخرى . ومثل هذه البرامج توضح لنا الامكانيات الضخمة التى يمكن استغلالها فى البرامج التعليمية .

فى النهاية نسأل : من الذى يخطط ويصمم لكل هذا ؟ افراد ؟ هيئات ؟ مؤسسات ؟ من الواضح وجود طاقم من المتخصصين يعاونه آخرون متخصصون فى كل ميدان — الكتابة ، الرسم ، الاخراج . بالاضافة الى ابحاث علماء النفس والاجتماع والتربويين والفلاسفة . المهم هو وجود مزاج ملائم فى الشعوب يجعلها مفتوحة ومستعدة لتقبل الجديد **بحذر** . وهذا تقليد يمنحها حرية البحث عن الحقيقة واحترامها .

فهل من جديد ؟ لننظر الى بعض الأبعـــادالجديدة لانســان القرن العشرين .

٣ ــ الأبعاد : الى اين ؟

(١) « تعمل تكنولوجيا الكهرباء والالكترون‌فى عصرنا هذا على اعادة تشكيل واعادة بنـــاء انماط التوافق الاجتماعى وكل جانب من جوانب‌حياتنا الشخصية . فهى تجبرنا على اعـــادة النظر واعادة التقييم لكل فكرة ، لكل عمــل ،لكل نظام كنا نسلم به من قبل جدلا . كل شىء يتغير ــ أنت ، وعائلتك ، وجيرانك ، وتعليمك ،ووظيفتك ، وحكومتك ، وعلاقاتك بالآخــرين . وكل شىء يتغير بشكل درامى مثير « The Medium is the Message P. 8.

(٢) « أفاد احد مفتشى الصحة العامة. .هذا الاسبوع أن فأرا صغيرا كان فى الغالب‌يشاهد التلفزيون ، هاجم فتاة صغيرة وقطتها كاملةالنمو ... لم يصب الفأر أو القطة بسوء ، ونحن نسجل هذه الحادثة هنا لنذكر ان الاحوال على‌ما يبدو قد أخذت تتغير . »

جيمس ريستون فى جريدة نويويورك تايمز٧ يوليو ١٩٥٧

(٢) انتشار حالات هجوم الفئران على الانسان فى الكويت

« أكد مصدر مسؤول باللجنة العليالمكافحةالفئران أن من ضمن أهم الاسباب التى استدعت الاسراع بتنفيذ الخطة القومية لمكافحة الفئران‌هى انتشار حالات هجوم الفئران على الانسان فى بعض المناطق التى تتميز بكثافة وجود الفئران‌نظرا لتوافر عوامل ومسببات تواجده .

جريدة السياسة الكويتية : صفحة ٦ :السبت ٢٩ مارس سنة ١٩٨٠ .

يقول مارشال ماكلوان (١٢) ان العـــالم‌الغربى ، وبعد ثلاثة آلاف ســـنة من التقـــدم الحضارى المتسارع الانتشار والتفرع عن طريق‌التقنيات الميكانيكية المجزئة قد بدأ يسعى حثيثا، ومنذ تطور استعمالات الطاقة والكهرباء ، الى‌الانطلاق فى اتجاه جانب معاكس نحو المركز : تمدد وانبساط يتبعهما الآن تقلص وانقباض .لقد ساعدت سرعة الكهرباء الفائقة على انكماش الكرة الأرضية وتقلصها فى الزمان والمكان حتى‌أصبحت قرية Global Village ، وبالتـــالى زاد وعى الانسان بمسؤوليته الى درجة قصوى. ويمر الغرب الآن بفترة يمكن ان يطلق عليها **عصر القلق** (عنوان قصيدة طويلة ــ ١٩٤٨ ــ للشاعرو . هـ . أودين وهى خليط من الميثولوجيـــا والتاريخ القديم واغانى حديثة من صنــــدوق‌للاسطوانات) ، لأن الثورة الالكترونية الفـــورية الجديدة تجبر الفرد على الالتزام والمشـــاركة ،وبعمق ، وبغض النظر عن « وجهة النظر » التى يتبناها . **فوجهة النظر** الخاصة الجزئية مهمـــاكان نبل مقصدها لن تفيـــد فى عصر الكهـــرباء والالكترون الآلى الفورى .

---

(١٢) Mc Luhan M. : Understanding Media, London, 1970 pp. 3.5.

فى عصور الآلة الميكانيكية المتعاقبة سعى الانسان الى بسط جسده بشتى الطرق على سطح هذه الكرة . أما اليوم وبعد ما يقرب من قرن من التكنولوجيا الالكترونية فقد أمكن للانسان من أن ينشر جهازه العصبى المركزى ذاته ليحتضن به الكرة الارضية كلها ، بل وبعض الكواكب الاخرى — ويضغط الزمان والمكان . وبسرعة متزايدة نراه يصل الى المرحلة النهائية لابعاد الانسان وحدوده . وايا كانت أبعاد هذا الوعى التكنولوجى الالكترونى الشامل الجديد ، لابد من الاشارة هنا الى أن هذا الوعى الشمولى الالكترونى لا يمكن دراسته بمعزل عن المجالات الأخرى التى يستطيع الانسان فيها ان يمد احد حواسه فى الفضاء ، فأى امتداد لأى جزء من اجزاء جسده — الكساء والملابس للجلد ، والآلات لليدين والقدمين والأسنان ، والعملات ووسائل النقل للساقين والظهر ، والمنظار والمجهر للعينين ، والسماعات للأذنين ، ومكبر الصوت للأحبال الصوتية الخ ... — لا شك يؤثر فى تركيبه النفسى والاجتماعى ككل .

فى عصر الماكينات — التى اخذت تتخلى عن مركز الصدارة — كان يمكن تقبل الحركات والافعال (الميكانيكية) دون أن نهتم بها كثيرا ، فقد كفلت لنا حركتها البطيئة (نسبيا) تأخر ردود الافعال — ان وجدت — نوعا ما . لم يكن مثلا من الضرورى على عامل يشغل آلة قديمة للطباعة أن يكون غاية فى الحرص واليقظة ، أو على سائق سيارة من طراز عتيق لا تتعدى سرعتها الثلاثين كيلو مترا أن تكون ردود افعاله فورية ، اما الآن فقد تلتهم آلة الطباعة الحديثة العامل أن تشتت انتباهه ولو لجزء من الثانية ، وعلى سائق الطائرة التى تفوق سرعتها سرعة الصوت مرتين أو اكثر أن يكون هو ذاته عبارة عن آلة فائقة الحساسية . اليوم ، وفى عصر الثورة الكهربية الالكترونية ، فاننا نجد ان الفعل ورد الفعل يصدران فى آن واحد (نضغط على زر النور فنضىء عشرات المصابيح **فى آن واحد** ، ونضغط على أزرار فى عملية حسابية معقدة فنحصل على الناتج فوراً .

يحس الرجل الغربى بانه يعيش فى عصر القلق لانه يشعر انه يعيش على مستوى الماضى (تراثه وجذوره وحضارته الميكانيكية) وعلى مستوى الحاضر (الالكترونى الكهربى الفورى الآنى) ، يعيش على مستوى ميثولوجى ومستوى عصرى فى آن واحد — ومن هنا يحدث التمزق . فهو مازال يفكر ويعمل ويتصرف بالاسلوب القديم ، أسلوب عصر ما قبل الكهرباء الذى يجزىء الزمان والمكان . ولقد اكتسب الرجل الغربي من حضارته الميكانيكية القدرة على الفعل دون رد الفعل . فالجراح الذى يتفاعل مع كل عملية جراحية يقوم بها لن يغمض له جفن . لقد تعلم الرجل الغربى فن أداء عمله بمنتهى التجرد والفتور . اما فى العصر الالكترونى ، عندما تصبح شبكة الجهاز العصبى للانسان متصلة تكنولوجيا بالمجتمع البشرى بأسره ، لا يسعنا سوى المشاركة فى نتائج كل فعل من أفعالنا . لقد اصبح من العسير على الرجل الغربى الآن أن يتبنى موقفا محايدا ، لانه اذا أراد أن يعرف ما يجرى فى الولايات المتحدة فعليه أن يعرف ما يجرى فى الشرق الاوسط !

هذه الحيرة الجديدة يقدمها مسرح العبث فى أسلوب درامى عندما يصور لنا المأزق الذى يجد الرجل الغربى نفسه فيه : رجل الاحداث والفعل والحركة الذى يؤدى العمل دون أن يورط نفسه فيه . فبعد مئات السنين من العمل المتخصص والتجرد والامتدادات المتنوعة لجسده ،

فجأة يجد هذا الرجل نفسه يعيش فى عالم قـدانكمش وانضغط على نفسه ، وهذا الانكماش يفرض على الفرد نوعا من المشاركة الايجابية ،ومن هنا تظهر حيرته وعبث ما يقوم به .

لهذا لم تعد وجهة النظر الفردية ملائمةلعصر الكهرباء . فالزاوية المحددة التى ترى منها الأمور لم تعد تفى بالغرض ، فهى جـزئيةمتخصصة ، وعلى مستوى بث المعلومات ونشرها سواء بوسائل الاتصال المرئية او المسموعة اوالمقروءة ، لاح فى الأفق الرغبة فى تقديم الصورة المركبة بدلا من الصورة التى من منظور واحد .ويوضح الرسم التالى وجود اكثر من وجهـة نظر ، من الامام ، من فوق ، ومن تحت .

وتبع ذلك رواج الكتب والاسـطوانات(للموسيقى الكلاسيكية وغيرها) والمجلات التى تقدم مقتطفات ، مختـارات ، بدلا مـن روايةواحدة أو أعمال موسيقية لمؤلف واحد . حـتى فى الازياء ، ظهرت أقمشة « مرقعة » بها « رقع »من مختـلف الالوان ، وامتـدت الصرعة الى الديكورات المنزلية ، والوان الطعام ومشروبات« الكوكتيل » . فاذا كان القرن التاسع عشر هو عصر كرسى رئيس التحرير والمقال الافتتـاحىالذى يحمل وجهة نظره ، فالقرن العشرون هو عصر الصفحة الاولى الفسيفسائية المتنوعة . فالكرسى يشجع على الامتداد بالرأى والتنظـير والتقعيد والعقلنة ، اما الصفحة المنبسطة فهىكنبة المحلل النفسى يتمدد عليها الفرد بكامله ، ولهذا يلجأ اليها المحلل النفسى لانها لا تشـجع على ابداء الرأى من وجهة نظر خاصة .

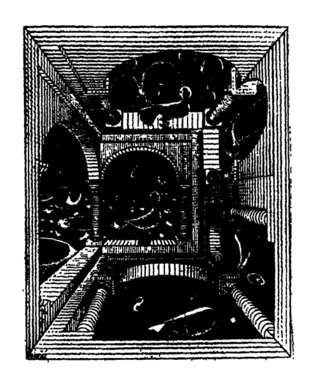
ان استعمال اية وسيلة من وسائل الاتصال ــ الكتب ، الراديو ، التلفزيون ، السينما ، الفيديو ، الشرائط المسجلة ، الاعلانات الضوئية ـ وكلها امتداد لحواسنا بطريقة أو باخرى ، للعين ، للاذن ، للجهاز العصبى ، يترتب عليـه نمط حياتى ونفسى واجتماعى معين . والآلة بوجـه عام ، ما أن تدخل فى حياة مجتمع من المجتمعات حتى تغير من انماط الحياة فيه (١٣) . قد يقول البعض أن الآلة أداة محايدة سواء كانت تصنع السيارات الكاديلاك او المرطبات . ولكن مايهمنا من أمرها هنا هو ما تفرضه علينا من تغيير فى أنماط الحياة وفى سلوكنا . الم نشاهد فيـلم العصر الحديث لشارلى شابلن ورايناه وهـو يعمل على خط التجميع حتى أصبح جـزءا من الآلة ذاتها الى أن ابتلعته فى النهاية ؟

ما يهمنا هو النتائج المترتبة على تكنولوجيا الآلة الميكانيكية التى تجزىء العمل على طول خط التجميع قديما . والآن ، ومع ظهور الأتمتـة Automation تتضح أهمية التكامل والنظـرة الشمولية التى هى فى جوهرها نتيجة من نتائج الثورة الالكترونية الحديثة . فالأتمتة تقضى على الفواصل بين الحضارة والتكنولوجيا ، بين الفن والتجارة ، بين العمل واللهو .

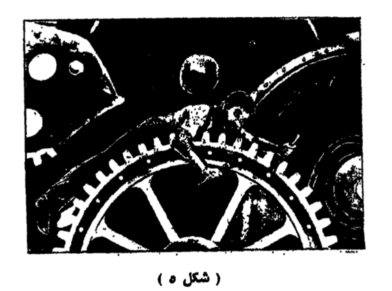
ليسـت **وسـالة** أى وسيلة من وسائل الاتصال أو اى تكنولوجيـا هى مضـمونها أو محتواها ، بل هى التغير أو التعديل أو التكيف فى العلاقة أو النسبة أو المعدل أو النمط الذى تدخله فى ميزان الامور الحياتية . فالسـكك الحديدية أو القاطرة البخارية ، مثلا ، لم تبـرز

---

(١٣) انظر Ginestier Paul : The Poet and the Machine, O.U.P., 1961



(شكل ٤)



(شكل ٥)

اهمية السرعة، ولم تقدم وسائل للنقل أو عجلات تجرى علــى قضبان ، أو تربط مكانا بمكان ، ولكنها خلقت أنواعا جديدة من الوظائف ، ومدنا جديدة ، وأنماطا حياتية معينــة لمــلء الفراغ (حانات ومطاعم وفنادق وأماكن للتسلية واللهو). ويحدث هذا بغض النظر عن نوع البضائع المنقولة، وبغض النظر عن أماكن امتدادها سواء فى بلــداستوائى أو فى بلاد أوروبا . اما الطائرة فتعمل، عن طريق زيادة السرعة وتخــطى الحــواجز الجغرافية الطبيعية من جبال وبحيرات ومحيطات تعجز السكك الحديدية عن اجتيازها ، عــلى ازالة الفوارق بين المدن بزيادة معــدل التغــير والتطور ، بغض النظر عن الأغراض التى تستعمل فيها الطائرة .

ونعود الى الضوء الكهربى سواء استعمل فى اضاءة استاد رياضى أو فى اضاءة غرفة للعمليات الجراحية فى مستشــفى ، فهو لا يهمنا كثــيرا طالما انه يفتقد « المحتوى » ، « المضمون » ، « الرسالة » . ولا ندرك أهميته الا عندما نراه على لوحة للاعلان فى ميدان عام ، فحينئذ ندرك انه قد كف عن كونه مجرد « ضوء » ليصبح « رسالة » ، « اعلان » فمثله كمثل « الطاقة » ، لا نحس به الا اذا أصبح له « مضمون » . فالتيار الكهربى والطاقة منفصلان تماما عن استعمالاتهما ومع ذلك يقلصان الزمان والمــكان فى التعامل البشرى تماما كما يفعــل الراديو والتلغــراف والتلفون والتلفزيون ، وبالتالى يخلقان نوعا مــن الاتصال اللاشعورى العميق .

لقد أوضح ديفيد هيوم (١٤) فى القرن الثامن عشر ان مبدأ الســببية لا يتوفر لمجــرد توالى الأشياء والظواهر ، وكون الشىء يتبع آخــر لا يعنى شيئا . فلا شىء يستتبع التتابع ســوى التغير . لهذا فان اهم الانعكاسات الفكرية ظهر مع الكهرباء التى قضت على فكرة التتابع أو التوالى أو التعاقب ، وبدأ العالم والأديب والفنان يتحدثون عن التزامن والتواكب والآنية والفورية. ولم تكن الميكنة اكثر وضوحا فى تجزئتها للحركة كما كانت عن اختراع السينما أو **الصور المتحركة**، تلك اللحظة التى نقلتنا نقلة كبيرة من عالم الصور المنفصلة الثابتة للحركة المجزاة الى عالم الحركة المتصلة والعلاقات . فالصورة تعزل ما تصوره وتضع الموضوع فى اطار مكانى محدد دون الروابط الزمانية . وتجىء السينما فى أواخر القرن التاسع عشر وتعمل على ابراز تلاحق الصور وتضيــف عنصر الزمان الى المكان ، وأصبح الفن السينمائى قادرا على عرض القريب والبعيد فى الزمان والمكان فى آن واحد . وعملت السينما على الاسراع بالحركة الميكانيكية ونجحت فى نقلنا من عــالم التتابع بصورة المتتالية (الصور الفوتوغرافية فى البوم للصور والفانوس السحرى) الى العــالم البنيوى المكتمل المتحرك الدينامى . فرســـالة التكنيك السينمائى ، بغض النظر عن موضــوع الفيلم ، هى نقل المشاهد من عالم التتابع والتوالى والوصلات الى عالم الترابط الخلاق والصورة المتكاملة الشاملة الموحية . ووفــرت الســينما للمجتمعات الغربية الصناعية عالما وهميا وقدمت لهم أحلاما يمكن شراؤها . وكما يقول جومبريتش فى كتابه Art and Illusion ، كان الوقت

(١٤) Law is an observed custom in the sequence of events, but there is no necessity in custom.

مواتيا لظهور المذهب التكعيبى ، ففى اللوحة التكعيبية تظهر جميع جوانب المنظر أو الشكل دفعة واحدة وكأن الرسام يقف فى عدة أماكن فى آن واحد ، على اللوحة ذات البعدين ، واختفى أسلوب « المنظور » ، كما فى اللوحة (شكل ٦) لسيزان .

وهكذا لابد من لوحة من منظور واحد (أو وجهة نظر واحدة) يتوهم فيها المشاهد الأبعاد المختلفة ، يقدم الفن التكعيبى لوحة تتصارع فيها المستويات والخطوط والأبعاد والاضواء والالوان وتتطلب اندماجا أكثر من جانب المشاهد . ليس هذا فقط ، بل أصر التكعيبيون على ابراز الداخل والخارج بجوانبه الستة بفرد الشيء بأبعاده الثلاثة على لوحة من بعدين تضحى بقواعد المنظور والنسبة والتناسب فى سبيل ادراك فورى بالشيء ككل من جميع الزوايا ، كما يبدو فى لوحة من الفن المصرى القديم (١٥) (١٤٠٠ ق م) تمثل بحيرة للسمك تحيط بها الاشجار من جوانبها وهو اسلوب فى الرسم ما زال الاطفال يستعملونه الى اليوم . ويقول جومبيريتش « قد نكبح المصرى فنيا ولكننا لن نهزمه ابدا » (شكل ٧) .

وهنا نتساءل : اليس من الواضح أنه فى اللحظة التى يفسح التوالى فيها المجال لهذه الفورية فى الاحساس ، هذه التلقائية فى المشاركة ، هذه الدعوة للاتصال يجد الانسان المشاهد نفسه فى عالم التكوين والتشكيل والمعاونة فى الخلق والابتكار ؟ الم يحدث ذلك فى مجالات أخرى ، فى الشعر والمسرح والفيزياء وفى وسائل الاتصال بأنواعها ؟ لقد تكيفت فى عقل الانسان فصوص انتباه متخصصة وتحولت الى ادراك مجالات متكاملة . فقبل السرعة الكهربية والمجال المتكامل لم يكن من الواضح أن الوسيلة هى الرسالة . كان يبدو ان الرسالة هى المضمون أو المحتوى ، كما كانت عادة الناس عندما يتساءلون : ما هو موضوع هذه اللوحة ؟ ومن الغريب أن بعض اللوحات الحديثة لا تحمل عنوانا لرسالتها وانما يسميها الرسام : عمل رقم ١ أو ٢ ، أو يطلق عليها تكوينات ؟ ومع ذلك فلا احد يسأل ابدا عن موضوع قطعة موسيقية أو ما هو موضوع هذه البناية أو هذا المنزل أو هذا الفستان . وفى الرياضيات الحديثة لا يطلب من التلميذ التركيز على « المسائل » أو « التمارين » بل يطلب منه تأمل « العلاقات » ، « المجموعات » . الم يلجأ اليوت فى شعره الى الاساليب السينمائية وموسيقى الجاز كما يظهر بوضوح فى « أغنية حب ج . الفريد بروفروك ؟ الم يلجأ تشارلى تشابلن فى حركاته فى الافلام الصامتة الى مركب من خطوات راقص الباليه الرشيقة ومشية المتسكع المتهادية ، كما لجأ تشارل بوايه الى خلط الانجليزية بالفرنسية وجيمس جويس فى فينيجانز ويك الى نحت لغة خاصة به من ٦٩ لغة ولهجة . ويقول لنا جيرارد مانلى هوبكنز (١٨٤٤ — ١٨٨٩) الشاعر :

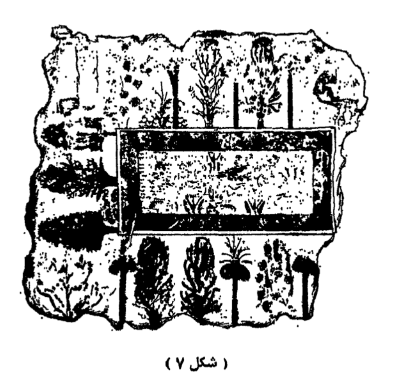
« وفيما يختص بهذه السونيت الطويلة تذكر قبل كل شيء ما ينطبق على قصائدى كلها ؛ وهو انها كتبت لكى تؤدى ، ولكى يكون اداؤها لا عن طريق قراءتها بالعين بل بصوت عال ، على مهل ، وبشاعرية (وليس بنبرة خطابية) ، مع سكنات طويلة ، ووقفات مستأنية عند القوافى

---

(١٥) Gombrich, E.H. : The Story of Art, London, 1972 p. 34 & 446



(شكل ٦)



(شكل ٧)

ومقاطع اخرى مميزة ، وهكذا . هذه السونيت يجب أن تنشد ... خذ نفسا عميقا واقرأها باذنيك ، كما اريد لها دائما أن تقرأ ، فستخرج قصيدتي على أكمل وجه . » (١٦)

... اقراها باذنيك

تزخر الاعمال الادبية بهذا النوع من انتقال عمل حاسة لحاسة اخرى ومن الغريب ان كثيرا من قراء الادب الغربى الحديث لم يفطنوا الى الحكمة فى الاستغناء عن علامات التنقيط punctuation فى بعض الاعمال الروائية وكلها وسائل ايضاح **بصرية** تعين القارىء على متابعة النص . ان الغرض من حذفها هو اجبار القارىء السلبى على **المشاركة** عن طريق القراءة (باذنه) بصوت عال . كذلك الشعر الحر ، يجبر القارىء على المشاركة باذنه لا بعينه فقط . فعندما تحتار العين ولا تجد مؤشرات مرئية تعينها على القراءة نلجأ للاذن (شكل ٥) .

لا يمر يوم دون أن يتعامل فيه انسان العصر الحديث مع وسائل الاعلام والاتصال سواء على المستوى الفردى (التخاطب) أو المستوى الجماهيري . لا يمر يوم دون أن يكون على مقربة من راديو فى سيارته أو فى جيبه أو فى منزله او فى الشارع ، ولا يمر يوم دون أن يشاهد برنامجا تلفزيونيا ، ونادرا ما يجلس على كرسى فى المنزل او عند الحلاق او الطبيب الا ويجد مجلة أو جريدة يومية أو كتابا بجواره ، ويجد معظمنا متعة فى قراءة كتيبات الارشادات لتشغيل جهاز منزلى جديد ، وتلتف الاسرة حول جهاز التلفزيون الذى يحتل مركز الصدارة فى حجرة المعيشة ، ذلك المركز الذى كانت تحتله المدفأة فيما مضى فى الغرب . نجلس امامه كما كان الاجداد يلتفون حول الراوى فيما مضى والاولاد حول صندوق الدنيا والحاوى . لا يتحرك انسان العصر الحديث من مكان الى آخر الا ونجده يقرأ الارشادات واللافتات ليلا ونهارا فى الشارع وفى الادارات الحكومية والمطارات ومحطات السكك الحديدية والباصات ، ترشده وتوجهه وتنصحه كما نراه يسمع التعليمات من مكبرات الصوت . ولا يمر اسبوع الا ونراه يشاهد فيلما سينمائيا فى دار للعرض أو فى مدرسة أو ناد أو جامعة .

هل استطاعت كل **وسيلة جديدة** من وسائل الاتصال ــ الطباعة ، الصورة ، الراديو ، التلغراف ، التلفون ، السينما ــ ان تكيف من اسلوب استجابتنا للعالم من حولنا ؟ أن تمارس نوعا من ترويض مدركاتنا الحسية ؟ الاجابة : نعم . سنوجز فيما يلى ما كتبه مارشال ماكلوان تحت عنوان : لماذا لا تستطيع المجتمعات الامية ان تشاهد الافلام السينمائية او الصور الفوتوغرافية دون كثير من التدريب .

« أعد مفتش المرافق الصحية فيلما سينمائيا مبسطا وبأسلوب فنى فى غاية السهولة لارشاد المواطنين فى قرية افريقية الى أسهل السبل للتخلص من القاذورات وخاصة الماء الراكد فى البرك الصغيرة أمام الاكواخ . عرض الفيلم على المواطنين ، وبحركة بطيئة نوعا ما ، حكاية رجل يخرج من كوخه ليرى علبة من الصفيح مملوءة بالماء الراكد فيحملها بعيدا عن الكوخ ويلقى بما

---

(١٦) John Pick, Ed. A Garard Manley Hopkins Reader, O.U.P, London, 1953 p. xxii



(شكل ٨)

فيها على الارض ويوزع الماء بقدمه لكي لا يكون بركة تساعد على توالد البعوض ثم يضع العلبة الفارغة فى كيس كبير للقمامة على ظهر حمار . كان الهدف من الدرس هو أهمية جمع هذه الاشياء التي تساعد على توالد البعوض فى المياه الراكدة . وتجمع العلب فى النهاية وتدفن فى حفرة . ويستغرق عرض الفيلم خمس دقائق .

كان عدد من شاهدوا الفيلم ٣٠ وكان السؤال التقليدى بعد انتهاء الفيلم : ماذا رأيتم ؟

وجاءت الاجابة المذهلة ومنهم جميعا : رأينا دجاجة ، فرخة . ولما طلب منهم التحدث عن الفيلم وحكايته قالوا انهم رأوا رجلا ولكنهم لم يستطيعوا ان « يجمعوا » من « مفردات » الفيلم » قصة « ، « مغزى » ، وانما كانوا طول الوقت ينعمون النظر ويتفحصون « مفرداتها » ، « تفاصيلها » . اذن ما هى حكاية الفرخة ؟ قال الخبراء فيما بعد ان الجمهور الذى **تعود** على مشاهدة الصور الفوتوغرافية والافلام السينمائية يركز عينيه عند المشاهدة على نقطة امام الشاشة المسطحة وتبعد عنها لكى يخلق منظورا من ثلاثة أبعاد تكون حدوده اطار الشاشة . وهذا يعنى انه يجب عليك أن « تأخذ » الصورة ككل ، اما هؤلاء الناس فلم يتعودوا على مشاهدة الصور . لم يكتسب الاميون هذه العادة التي تبوئر العينين عند نقطة خارج الصورة وامامها لتلم المنظر بأكمله . انهم « يقرأون » الصورة كما نقرأ نحن الصفحة المطبوعة ــ كلمة بعد كلمة ، وسطرا بعد سطر . فهم لا يكونون وجهة نظر « منفصلة » عن الشىء المرئي ، بل نرى عيونهم مع الشىء . والعين فى هذه الحالة تبعد عن مجال « المنظور » وتدخل فى مجال « الملموس » .

ومن جانب آخر كشف الفيلم عن مدى من تكيفوا مع أسلوب مشاهدة الصور والافلام ومن لم يتكيفوا . هذه الدجاجة التي دخلت فجاة فى اطار الفيلم من الناحية اليمنى ولمدة ثانية واحدة أثارت الانتباه لانها دخلت « دون مبررات » . كذلك اللقطات البانورامية سواء العمودية او الافقية كانت محيرة ناهيك عن اللقطات القريبة والبعيدة Close-up-telescopic . كان هؤلاء الناس يعتقدون أن المناظر هى التي تتحرك وليست الكاميرا او تركيب العدسات ذاتها فالفيلم الذى نشاهده يبدأ بصورة للمدينة من فوق ثم تتسلل الكاميرا الى احد المنازل وتدخل من النافذة الى حجرة المعيشة مثلا ومنها تنزل الدرج الى الشارع ــ هذا الفيلم يحير من لم يتعود على هذه الحيل السينمائية التي اكتسبنا القدرة على استيعاب فنونها على مر السنين . (١٧)

مما سبق يتضح أن وسائل الاتصال الحديثة تمارس على المدركات الحسية قوى ترويضية وتكيفية وبشكل فعال . ولقد قطعنا الى يومنا هذا شوطا لا بأس به فى عصر الالكترون والأتمتة يعادل الشوط الذى قطعه القرن السابع عشر فى عصر الطباعة والميكنة . ويتعرض العقل الغربى لنفس الهزات الفكرية ولوساوس وهواجس عصر القلق وعدم الاستقرار مثلما عاش العقل

(١٧) McLuhan, M. : The Gutenberg Galaxy, London, 1969, pp. 3739.

الاليزابيثي فى عالمين فى آن واحد . (تبين **دكتورفاوست** لمارلو هذا الخليط بين العصور الوسطى وعصر النهضة) وكذلك العصر الفيكتورى الذىعبر ماثيو آرنولد (١٨٢٢ — ١٨٨٨) عن حيرته بقوله « نهيم بين عالمين ، أحدهما ميت ،والاخرعاجز عن أن يولد . » ولكن ، بينما استطاع الاليزابيثيون ان يصلوا الى توازن قلق بين تجربةالعصور الوسطى بتنوعها المختلط الشمولى وفردانيتها الجديدة ، نرى انسان العصرالحديث (والانسان الغربى على وجه الخصوص) يعكس النمط الاليزابيثى . فهو يواجه تكنولوجياالكترونية كهربية تجعل من هذا التفرد على ما يبدو فكرة عتيقة وتشجع بل وتؤكد الترابطيةالشاملة المتكاملة .

اليوم يعيش الرجل الغربى فى فترةيسميها فورستر فى روايته **رحلة الى الهند** شفق الرؤية المزدوجة Twilight of the double vision فترة من تاريخ حضارته تتصارع فيها حضارتان مختلفتان وكانت تباشير هذا الصراع واضحةفى كتاب شبينجلر **تداعى العالم الغربى** The Decline of the West ١٩١٨ . فالحضارةالغربية الحديثة حضارة منضدة مطبوعة ،علمية، تعتمد على الملاحظة (العين) والرصد (التسجيل) والتخصص (التجزئة) ، وحضارته القديمة (والشرقية عامة) تعتمد على المشافهةوالوسائل السمعية (الأذن) ، فهى حدسية ، شمولية ، متكاملة ، مترابطة عضويا . وفى عصر الالكترون والاتصال الكهربى الذى بدأ يخلف عصر الطباعة والميكنة نقابل بعض الملامح والتنظيمات الجديدةللعلاقات البشرية وللتعبير فى قوالب شفاهية / سمعية كالاذاعة والشرائط المسجلة والاسطوانات(وتعليم اللغات بالاسطوانات) . ليس هذا بالأمر الذى يصعب ادراكه ولكنه يتطلب منااعادة النظر فى أساليب تفكيرنا كما يوضح لنا الفيلم التعليمى السابق عن البعوض والفرخة . فمثل هذه التغيرات فى اساليب وعينا وكيفية ادراكنا لماهية الأشياء كثيرا ما يتأخر الاحساسبها لاستمرار تأثرنا بأساليب ادراكنا القديمة وطول تكيفنا لها . فنحن ننظر مثلا الى انسانالعصور الوسطى على أنه انسان متأخر متخلف حضاريا ونعتبر انفسنا أبناء العصر الحديث ،بينما يعتبرنا احفادنا وربما أولادنا «دقة قديمة» مع اننا نعيشفى القرن العشرين ، فنحن، بالنسبةلهم ، لم نع اطلاقا تلك الخطوات الهائلة التى قفزها عصرنا فى الخمسين سنة الأخيرة .

الانسان ، من بين - يفانه الكثيرة ،حيوانيصنع الآلات . ونراه دائما مشغولا بمد واحدة او اكثر من حواسه . فتوير الاسلحة يبدأبالأسنانوينتهىبالقنبلة الهيدروجينيةوالصواريخ الذرية ، والملابس بديل لاهابة ولكنها تمتدلتشمل المنزل والمجتمع السكنى واجهزةالتكييف المركزى وكلها ، الى حد ما ، امتداد لجهازالانسان البيولوجى فى جسده للتحكم فى درجة حرارته . الأثاث فى المنزل يكمل الجلوس والقعودوالنوم وهكذا . وتأتى لبعض الآلات كالمنظار والمجهر والراديو والتلفون والتلفزيونواللاسلكىوالتلغراف والكتاب كلها وسائل تحمل الصوت والصورة عبر الزمان والمكان ، وكلها امثلة لهذهالأبعاد المادية للانسان . حتى العملة سواء

الورقية أو المعدنية هى بعد آخر من ابعاداختزان الجهد والعمل . ووسائل النقل هى الاخرى ابعاد جديدة للانسان فشبكات المواصلات والنقل من شاحنات وبواخر وطائرات امتداد لنا وتقوم بما كنا نقوم به فى الماضى على ظهورنا واقدامنا . ان كل ما صنعه الانسان يمكن النظر اليه على انه امتداد لما كان يقوم به الانسان فى الماضى بجسده أو بعضو متخصص من جسده . واللغة استعارة بمعنى انها لا تختزن التجربة الانسانية فحسب بل وتترجمها من صيغة أو شكل او مظهر الى آخر . فيمكن مثلا لحاسة معينة ان تستقبل رسالة خاصة بحاسة اخرى فنحن نقيس درجة الحرارة مثلا (وحاستها اللمس) بمؤشر لدرجة الحرارة (نراه بالعين) وكذلك الوزن . وكلنا نذكر العين السحرية فى اجهزة الراديو القديمة وكنا عن طريقها نضبط المحطات (بالعين) بدلا من ضبطها ، كما كان يحدث من قبل ، بالأذن . وميكانيكي السيارات الذى يستعمل الان عدادات متخصصة لضبط تزامن الاشتعال عن طريق العين بعد ان كان يعتمد فى ذلك على اذنه المتمرسة . وورقة عباد الشمس (عن طريق العين) تفرق لنا بين الحامض والقلوى (حاسة الذوق) . فحواسنا ليست نظما او دوائر مقفلة ، ولكن من الممكن ان تتحول الواحدة منها ، وبطرق عديدة ، الى الأخرى . الم نر على شاشة تلفزيون الكويت فى فيلم علمى تلك السيدة الروسية وهى ترى باطراف أصابعها ؟ ومسلسل آخر يرى الأعمى فيه بمسام جلده . وتلجأ ادارة المخابرات المركزية الامريكية الى الاستفادة من درجة التركيز الفائقة لدى العميان فى تفسير الاصوات المسجلة على الاشرطة التى يعجز المبصرون عن القاء اى ضوء عليها كما تستعين بمن يقدرون على ترجمة حركات الشفاة (بالعين) عن بعد دون سماعها .

لقد ظلت معظم التكنولوجيات الميكانيكية القديمة فى القرون الثلاثة الاولى للتصنيع نظما مقفلة ، لا يقدر نظام منها على الانفتاح على الاخر . اما الان ومع انفتاحها مع الثورة الالكترونية الفورية الجديدة فقد اصبح من الممكن للحواس كلها ان تعمل فى نظام أو مجال متكامل شامل يتطلب من الفرد وعيا شاملا متكاملا بها . فعندماكانت التكنولوجيات بطيئة فى الماضى . وبعضها منفصل عن الآخر ، كانت بحكم تصميمها نظما مقفلة ، محددة . اما الان فقد تغير الحال واصبح المرئى والمسموع والمتحرك يعملون بشكل فورى وعلى نطاق واسع يشمل سطح الكرة الأرضية واجزاء من الفضاء حولها .

هناك اذن اتجاه ملحوظ ، سواء فى علم الفيزياء الحديثة أو الرياضيات أو الادب ، أو التصوير او الرسم أو النحت ، الى ادراك القصور فى كل ما تقدمه هذه العلوم والفنون والآداب عندما تزنق نفسها فى عوالم مقفلة وتتقيد بما يطلق عليه « وجهة النظر » سواء كانت علمية او ادبية أو فنية . ففى الرواية الحديثة يضع الكاتب نفسه على عدة مستويات زمانية ومكانية ويتنقل من الوصف الخارجى للشخوص الى الغوص فى أعماقهم عن طريق تسجيل تيار الوعى

(١٨) Hall, Edward : The Silent Language, New York, 1959, p. 79.

فيهم . وفى التصوير اخترعنا عدسة عين السمكة بعد العدسة ذات الزاوية الواسعة ، وتستطيع العدسة الاولى أن تلم المنظر على مدى ١٨٠ درجة . وفى التلفزيون نستعمل عدة آلات تصوير فى آن واحد . وفى السينما كانت تعرض علينا لقطـات **متتاليه** من العرض القادم فيما مضى . اما الآن فتقسم الشاشة الى مربعات كرقعة الشطرنج ليظهر عليها **ودفعة واحدة** مناظر مختلفة من الفيلم الذى سيعرض . حتى على مستوى مفـردات اللغة تظهر فى الانجليزية الكلمات المنحوتة بشكل متسارع يفوق كثيرا سرعة ظهورها فى العـربية وكذلك الكلمات المختصرة . فمن افطار + غداء فى الانجليزية نجد كلمة Brunch من Skirt + Skort = Skort, Breakfast + Lunch
ومن الكلمات بل والعبارات المختصرة Dr. Mr p.m. UN. N.A.T.O.
ولم ننجح فى العربية الا فى اختصار كلمة دكتور الى د . وصفحة ص . وتلفون ت ، وقبل الميلاد الى ق . م . وميلادية : م وهجرية : هـ . وقدكنا سباقين فيما مضى فى هذا المضمار كما فى البسـملة والحـوقلة والعبشـمى والحيـعلة والصهصلق والصلدم .

لم تعد الحبكة (وهى من شد الوثاق ، والمحبوك هو المحكم) فى الرواية بحوادثها المتسلسلة المتتالية هى ما يسعى اليه كتاب القصة الحديثة ، ولم تعد القواعد الارسطية الصارمة (الوحـدات الثلاث) التى تتحكم فى سرد الاحداث من بداية الى وسط الى خاتمة هى ما يحرص عليه كتاب الرواية . لقد اصبح لدينا الآن فن جديد ينفتح فى خاتمته وينشعب ولا تنتهى فيه القصة بوضع نقطة بل علامة استفهام او تعجب ، ولا المسرحية بنزول الستار فى الفصل الاخير . هذا الأدب الجديد بحبكته الغريبة وتسلسل حوادثه العفوى المفاجىء يسبب للقارىء والمشاهد نوعا من الازعاج لانه يخرج قطار فكره عن خط سكته الحديدى الذى يشبه تسلسل حروف الطباعة على السطر ، كذلك التقديم والتاخير فى الزمان والمكان ، وفى أساليب السرد المختلفة ، وفى اختلاف أبعـاد المنظور فى الرسم الحديث ، وفى الايقاعات المتنوعة فى الموسيقى الحديثة بل وفى اختفائها احيـانا ، كلها أساليب تحير القارىء او المستمع أو المشاهد .

هناك اذن تحول ملموس فى هذا القرن من التكنولوجيات الميكانيكية الى اخرى الكتـرونية تساعد على نوع من الانتكاس فى تطورها مـن حركة طردية الى حركة تجاذبية ناحية المركز . ومع ذلك نلاحظ اننا مازلنا نتحدث عن **الانفجار السكانى والتوسع فى التعليم** . فكلمتا « انفجار » و « توسع » توحيان **بحركة** طاردة مركزية الى الخارج مع انه ليست الزيادة فى أعداد الناس فى العالم هى التى **تخلق** اهتمامنا بالسكان . الكـوارث والمجـاعات والأمـراض والزلازل والفيضانات كانت **موجودة دائما** . اذن ما هـو السبب فى اهتمام المجتمع الدولى بها فى الآونة الاخيرة . ما سبب **اهتمام** اليونيسكو (تشكلت عام ١٩٤٦) بالدول النامية ؟ كانت المجتمعـات النامية هذه فى القرن **التاسع** عشر تسمى « عبء الرجل الأبيض » ، وكانت افريقيا قارة سوداء بكرا ، حديقة حيوانات كبرى يفد اليها رجـل الغرب ببندقية فى سفارى للمغـامرة والمتعـة والاسترخاء (والنهب) ، ثم يعود الى موطنـه بعد فترة لا يحمل معه من ذكريات سوى جـلد نمر أو سن فيل ، وربما بعض الصور الفوتوغرافية فماذا حدث ؟ . حقيقة الأمر **الآن** هى أن كل فرد فى هذا المجتمع البشرى ـ مجتمع الكرة الارضية ـ يحس بجاره ، وقد يكون جاره هذا فى قـارة

اخرى . فجأة ، ومع هذه الثورة الالكترونيةفى وسائل الاتصال ، وجد كل فرد من أفراد هذا المجتمع الدولى نفسه يعيش عن قرب من الآخرين: السمر والصفر . فهو يراهم ويحس بهم . صحيح ان الكثافة السكانية ارتفعت بسبب الزيادة فى اعداد البشر ولكننا نحس بهذه الكثافة اكثر من قبل وبشكل مختلف بسبب الثورة الالكترونية فى وسائل الاتصال . كذلك فى التعليم: ليست الزيادة فى اعداد من يرغبون فى التعلم فقط هى التى تخلق الازمة بل لأن اهتمامنا الجديد بالتعليم يتبع مسارا جديدا يتجه ناحية **العلاقات** بين المعارف ، ناحية ما يعرف الآن بالمعارف المترابطة أو المتصلة Border-line or Interdiscilpinary Sciences كطب القضاء ، والهندسة الطبية Medical Engineering والبيوتكنولوجى وفيما سبق Astro-physics, Bio-chemistry Psycho - Linguistics كانت العلوم فيما مضى تدرس الواحد منها بمعزل عن الآخر ، أما الآن فقد تطلبت الحقول المشتركة الجديدة أقساما وتخصصات جديدة مما أضعف سلطات الاقسام القديمة الى حد ما كتذويب الفروق بين الطبقات واضمحلال القوميات القديمة واعادة تشكيلها واستقلالها ، تحت تأثير الثورة الالكترونية ، فى تجمعات جديدة (الأحلاف العسكرية والسوق الاوربية المشتركة وهيئة الامم المتحدة واليونسكو الخ) . ان عصر الاتصال الالكترونى يدفعنا الى الاحساس بالبشرية كلها. والفرق بين التطور الميكانيكى والتطور الالكترونى كالفرق بين نظام خطوط السكك الحديدية ونظام أسلاك دوائر كهربية. فالنظام الاول يتطلب محطات بداية ونهاية ومراكز مدنية كبيرة واستعدادا خاصا للشحن والتفريغ والتخزين (للركاب والبضائع والقاطرات) . اما القوة الكهربية فقد تتوفر فى مزرعة ريفية او فى ناطحة سحاب او فى جناح فى فندق فخم او فى خيمة فى البر ، فهى تجعل من اى مكان **مركزا** بل ولفوريتها تجعل الانتقال من هذا المركز الى المحيط والاتصال به أمرا ميسورا : فهى اذن تشجع اللامركزية ولا تتطلب تجمعات كبيرة . ويقول لنا سيجفريد جيديون (١٩) فى كتابه سيطرة الميكنة انه منذ بداية القرن العشرين أخذت الفلسفة الميكانيكية للعالم تتدهور . وعجزت فلسفة نهاية القرن التاسع عشر التى اهتمت بدقائق التفاصيل عن ايجاد حل لادماجها . ويحاول القرن العشرون أن يعيد بناء فلسفة علمية متكاملة مجالها التوازن بين المعارف المتاحة كلها . واليوم سواء فى الفيزياء أو الطب أو الاقتصاد أو العلوم السياسية ترى هذه النظرة الشمولية ، وفى الصناعة تحل الأتمتة محل التجزئة على خطوط التجميع وتعمل على ربط خطوات الانتاج ربطا عضويا فى مجمع الانتاج الضخم ، كما يحل الشريط الكهربى الممغنط محل خط التجميع . وفى عصر بنوك المعلومات والمنتوجات المبرمجة تبدأ السلع ذاتها فى اتخاذ شكل المعلومات ، تترجم الى «رسائل». الا يطلق على الصفقات أيا كان حجمها Package deal؟

ولو أن هذا الاتجاه لا يظهر بوضوح الا فى السلع الاستهلاكية كالسجاير وادوات التجميل والصابون (وهو مزيل لأدوات التجميل !) . ويأتى هنا دور الفنان الذى نفاه

---

(١٩) Giedion, S. : Mechanization takes Command, London, 1970 pp. 717. 719.

أفلاطون من جمهوريته والذى حرم من **السلطة** لفترة لتجنده كبرى شركات الانتاج للترويج لسلعها ، كما استغل رجال الحرب علماء الذرة فى اختراع القنابل الذرية والاسلحة الفتاكة .

يقول المزمور (١١٥) :

أصنامهم فضة وذهب عمل أيدى الناس ،

لها أفواه ولا تتكلم ، لها أعين ولا تبصر

لها آذان ولا تسمع ، لها مناخر ولا تشم

لها أيد ولا تلمس ، لها أرجل ولا تمشى

ولا تنطق بحناجرها ، مثلها يكون صانعوها

بل كل من يتكل عليها .

يقول المزمور أن الانسان الذى يسمح للآلة باستعباده يصير مثلها . ولقد ترجم الشاعر الصوفى بليك (١٧٥٧ ـ ١٨٢٧) وكان يجيد الرسم والحفر ، هذه النظرية فى **الاتصال** الذى يؤدى الى « الانقفال » أو « الانغلاق » Closure عندما يقول لنا :

اذا تغيرت حواس الادراك ، تبدو الأشياء المدركة

وكأنها تتغير

اذا انغلقت حواس الادراك ، تبدو مدركاتها

وكأنها تنغلق هى الأخرى .

ماذا كان الشاعر بليك يعنى بذلك ، لقد ثبت ان الأصوات العالية تساعد على حشو الاسنان بدون ألم ! يضع المريض على اذنيه سماعتين ويزيد بواسطة مفتاح من شدة الصوت الى أن يتلاشى احساسه تماما بالألم من آلة الثقب . هنا عندما نختار حاسة واحدة (السمع) للتنبيه الشديد ، أو نعزل حاسة واحدة أو « نستأصلها » بواسطة اى نوع من انواع التكنولوجيا نجد أن باقي الحواس تضمر ، يصيبها الخدر . وحسب فلسفة بليك يتسلل الخدر الى تكنولوجيات العصر الالكترونى بشكل حيث ما لم نحذر منها . فعصر القلق هو عصر وسائل الاتصال الالكترونى وعصر العقل الباطنى واللاوعى ، هو عصر الفتور والضجر واللامبالاة وعصر المسكنات وحبوب الهلوسة ، وعصر الاثارة والجريمة وافلام الرعب والعنف والاغتصاب . ومع ذلك هو عصر وعينا باللاوعى ، عصر الادراك الفورى الشامل لما يدور حولنا ، عصر الاحساس الوجودى والمشاركة بعمق ، عصر الالكترون والكهرباء ـ وقد يكون عصر استنارة جديد .

بعض المراجع

اولا ـ تاريخ وسائل الاتصال :

1— Eder Josef Maria : **History of Photography**, New York Columbia W.P. 1945.

2— Mc Murtie Douglas C. : **The Book** : The Story of Printing and Bookmaking O.U.P. 1942.

3— White Paul : **News on the Air**, New York 1947.

4— Willis Edgar : **Foundations in Broadcasting** : Radio and Television O.U.P.

ثانيا : سيكولوجية الاتصال :

1— Bryson Lyman (Ed.) **The Communication of Ideas**, New York 1948.

2— Wiener Norbert : **The Human Use of Human Beings : Cybernetics and Society**, Boston 1950.

ثالثا : الوسائل :

1— Bettinger Hoyland : **Television Techniques**, New York 1957.

2— Eisenstein Sergei : **The Film Sense**, New York 1947.
The Film Form New York 1949.

3— Frey Albert : **Advertising**, New York 1957.

4— McLuhan M. : **The Mechanical Bride** : Folklore of Industrial Man London 1947.

رابعا : ابعاد الاتصال :

1— Kepes Gyorgy : **The Language of Vision**, Painting Photography Advertising-Design Paul Theobald and Co. 1969.

2— Mc Luhan M. & Quentin Fiore : The Medium is the Message London 1970.

* * *

سكيولوجية الاتصال

طلعت منصور

مدرس علم النفس بجامعة الكويت

مقدمة :

تتسم الحضارة الانسانيه المعاصرة بالثورة العلمية التكنولوجية وما تنطوى عليه من تغير وتقدم متعاظمين يتفرد بهما هذا العصر الذى يرنو الى حضارة القرن الحادى والعشرين . فهذه الحقبة الفريدة من تاريخ الانسان هي عصر التكنولوجيا الراقية ، وعصر المعلومات والتفجر المعرفى ، وعصر التلاحم العضوى الوظيفي بين الانظمة العلمية المختلفة ، وعصر توالد انظمة علمية جديدة نتيجة لهذا التلاحم ، وغير ذلك من مظاهر تعاظم التغير والتقدم المستمرين .

هذه التغيرات بدورها قد انعكست على الاتصال بعملياته وتكنولوجياته ووسائطه ، حتى أننا لنستطيع أن نسمي هذه الحقبة أيضا بـ ((**عصر الاتصال**)) . فالتكنولوجيا المعاصرة قد اختزلت الانعزال العقلي المعرفى للناس الى الحد الادنى ، وأدت الوسائل الحديثة للاتصال والمواصلات الى الاسراع بنشر المعلومات الى الحد الذى نستطيع معه فى المستقبل غير البعيد أن نتوقع أنه لن يوجد فرد أو جماعة سوف يكون فى مقدورها الهرب من تلك التأثيرات التي سوف تتلاحق عليها من كل صوب اتصالي .

تتضح تلك الحقائق من أنه ابان العقد الاخير قد ازداد تدفق البحوث العلمية الخاصة بالاتصال الانساني بمعدل مذهل . يعزى هذا التدفق الى الاستخدام المتسع لمصطلح « اتصال » ، والى الاهتمام المتزايد ببحوث الاتصال من جانب انظمة علمية عديدة . ففي دراسة التطورات التي جرت

فى هذا الميدان يمكن أن نحدد أكثر من عشرين نظاما علميا أكاديميا يوفر المضمون والطريق للبحث فى بعض جوانب التفاعل الانساني (١) .

فالعلوم الطبيعية تسهم فى دراسة الاتصال عن طريق مجالات فنية مثل السيبرنطيقا ونظرية المعلومات ونظرية النظم . اما العلوم الاجتماعية فتحتضن الاهتمامات الشاملة لأصحاب الانثروبولوجيا الذين يعرفون الثقافة على انها اتصال ، ولأصحاب علم النفس الاجتماعي الذين يحددون العلاقات بين نشاط الفرد والجماعة كعملية اتصالية ، ولعلماء اللغة الذين يصفون بحوثهم فى بنيوية اللغة على أنها جانب من علم الاتصال . وثمة اتجاهات أخرى تلك التى تأخذ بنظام العلاقات المتبادلة بين العلوم المعنية interdisciplinary فى دراسة الاتصال ، وفى مقدمتها علم النفس والاجتماع والاتصال الكلامي والعلوم السياسية والصحافة وغيرها كثير . وبالاضافة الى ذلك ، تسهم العلوم الانسانية ــ وخاصة علماء البلاغة والفلسفة ــ فى تزويد التفاعل الاتصالى الانساني بتراث غنى من التقاليد والتعاليم . من الواضح ، اذن ، أن مايعرف بـ « علم الاتصال الانساني » ليس على الاطلاق بنظام علمي واحد . فالاتصال الانساني هو بالدرجة الاولى موضوع للبحث والتنظير العلميين (٢) .

ورغم الانجازات العلمية المدهشة ، فان ميدان الاتصال الانساني لم يتوصل الى اقرار حدود او مجالات محددة له بدقة (٣) . ويمكن ان نعزو ذلك الى نقص التكامل بين النظريات فى هذا الميدان . وقد يتضح ذلك أيضا من الحقائق التالية : فهناك خمس وعشرون تصورا مختلفا لمصطلح « اتصال » يجرى استخدامه فى البحث فى هذا الميدان (٤) ، وقد ظهر فيما ينشر من كتب ودراسات خمسون وصفا مختلفا للعملية الاتصالية . (٥) وعلاوة على ذلك ، فان ثمة تصورات نظرية من شأنها أن تحد المحاولات الكثيرة لتكوين نموذج عام للاتصال . فمنذ أن نشر « شانون وويفر » (١٩٤٩) نموذجهما الرياضى عن الاتصال ، ظهر أكثر من خمسة عشر نموذجا مختلفا فى تفسير الاتصال .

من الواضح ، والحال هكذا ، انه حينما يختفى تصور للاتصال الانساني يلقى قبولا عاما ، يكون من غير المستغرب أن يتعرض ميدان كهذا للكثير من النقد على انه « يتضمن قدرا متزاحما

1. Krower, F.H. The present state of experimental speech-communication research. In P. Ried (ed.), **The frontiers in experimental speech communication research**, Syracuse, New York, 1966, p. 21.
2. Schramm, W. Communication research in the Unites States. In **The Science of human Communication.** New York, 1963.
3. Thayer, Lee. Communication : concepts and perspectives. Washington, 1967.
4. Thayer, Lee. On theory building in communication : some conceptual problems. **Journal of Communication,** 13 (1963) 216-235.
5. Bettinghaus, E. **Message preparation : The nature of proof** : Indianapolis : 166, p. 31
6. Shannon, C., & Weaver, W. **The mathematical theory of communication.** Urbana, 1949.

من الحقائق والمبادىء ، وعلى انه » ... غابة من المفاهيم غير المترابطة ... وحشد من البيانات التجريبية (الامبيريقية) غير المنظمة ، والعقيمة غالبا ... (٧)

والواقع أن البحث فى ديناميات الاتصال الانسانى ينبغي أن يرتكز على محورين رئيسيين : أولهما — المعرفة المتكاملة التى تاخذ بنظام العلاقات المتبادلة بين العلوم المعنية بالاتصال، وثانيهما — تمايز البحث فى الاتصال بمحاولات معينة مثل تكنولوجيا الاتصال ، بيولوجيا الاتصال ، سوسيولوجيا الاتصال ، سيكولوجيا الاتصال ، وغير ذلك من نواحي الاتصال المختلفة التى تستلزم دراسات متعمقة تتوفر عليها علوم متخصصة . وهذان المحوران ينبغي أن يتفاعلا فيما بينهما ، ليعمق بعضهما الآخر ، وليثريا البحث فى الاتصال من جوانبه المختلفة ، وصولا الى التكامل النظرى للاتصال كظاهرة مركبة متشابكة الأبعاد والمكونات .

• • •

المدخل السلوكى لدراسة الاتصال : يسعى علماء الاتصال خاصة الى البحث عن القوانين السلوكية التى تحكم الاتصال الانساني . وهم بذلك يهدفون الى اقرار النظام الذى فى سياقه يتواتر سلوك الاشخاص المرسلين والمستقبلين فى مواقف اتصالية معينة . (٨) والاتصال — سلوكيا — شرط ضرورى لتناقل المعلومات ولتنسيق نشاطات الافراد والجماعات، حيث أن ثمة خطوطا معينة للاتصال فى أية جماعة تميل الى الرسوخ والاستقرار فيما يعرف بشبكات الاتصال Communication nets (٩) ويمكننا بذلك أيضا أن نعتبر النظام الاجتماعي كمجموعة من المواقع المترابطة فيما بينها بواسطة قنوات الاتصال . Communication channels (١٠) .

ويسلم المدخل السلوكى فى دراسة التفاعل الانساني أن الناس حينما تتواصل فيما بينها ، فانها تفعل ذلك بطريقة كلية . فالأحداث الاتصالية تتضمن الشخص الكلى . ويعنى هذا أن السلوك الاتصالى لايمكن اعتباره كشىء متميز تماما عن محددات السلوك عامة : كالادراك ، التعلم الحاجات والدوافع ، والانفعالات ، الاتجاهات ، المعتقدات ، القيم ، المعنى ، الرسائل ، المواقف الاجتماعية ، الخ .

الاتصال الانساني ، اذن ، ليس عملية احادية مفردة ، ولكنه مركب من العمليات — اى مجموعة من القوى المعقدة المتواترة التى تتفاعل فى مجال موقفى دينامي . بل ان اى نشاط يؤثر

---

7. Wastley, B., & McLean, M. **A conceptual model for communication research. Journalism Quarterly**, 34, (1957) 31-38.

8. Miller, G.A. Speech **communication : A behavioral approach. Indianapolis**, 1966.p. 26.

9. Coleman, J.C. **Psychology and effective behavior.** New York : Scott, Foresman, Co., 1969, p. 277.

10. Lindgren, H.C. **An introduction to social psychology.** New York : Wiley, 1973, p. 326.

فى الاتصال الانساني هو فى حد ذاته مركب من عناصر متفاعلة فيما بينها . ولنأخذ ، على سبيل المثال ، احد مستويات التفاعل الاتصالى وهو نشاط الجهاز العصبى المركزى . وفى ذلك يقرر الباحثون فى علم النفس العصبي « أن نظريات التفاعل بين النيرونات العصبية ينبغي تناولها ليس على أساس نشاط خلايا فردية ، ولكن على أساس العلاقات الكتلية بين الخلايا العصبية . وحتى أبسط نمط من السلوك انما يتطلب نشاطا متكاملا لملايين النيرونات العصبية .. بل اننا لنعتقد غالبا أن كل خلية عصبية فى لحاء المخ قد تستثار فى كل نشاط ... اما السلوك الفارقى فيتحدد بواسطة تجمع خلايا تعمل مع بعضها اكثر مما يتحدد بواسطة الخلايا التى تسهم فقط فى نمط سلوكى معين (١١) .

فاذا أضفنا هذا التعقد الهائل لنشاط الجهاز العصبي الى العمليات الاخرى ــ النفسية والاجتماعية والجسمية وغيرها من العمليات ــ امكننا أن ندرك مدى تعقد القوى التى تكمن وراء عمليات الاتصال الانساني .

• • •

مفاهيم اساسية : لكى نساعد القارىء على حسن التوجه فى الدراسة الحالية ، من المفيد أن نعرض لبعض المفاهيم الاساسية التى يذخر بها البحث فى الاتصال ، وخاصة مفهوم الاتصال ووظائفه ، وكذلك جهاز الاتصال فى الانسان .

أ ــ مفهوم الاتصال : لاشك أن مقدرة الانسان على انطلاقية حركته وتعدد براعاته (Versatility capacity) تبدو أكثر وضوحا وأهمية فى مقدرته على الاتصال . وفى ذلك يقول الفيلسوف الاجتماعي الامريكي « جورج هربرت ميد » أن « أهمية ما نطلق عليه مصطلح « اتصال » تكمن فى الحقيقة بأن الاتصال يوفر نوعا من السلوك الذى فيه قد يصبح الكائن الحى أو الفرد موضوعا لنفسه (an object to himself) . فحينما لا يسمع الفرد نفسه فحسب ولكن يستجيب أيضا لنفسه ، وحينما يتحدث الى نفسه ويجيب عليها مثلما يجيب عليه الشخص الآخر ــ فى هذه الحالة يكون قد تكون لدى هذا الفرد سلوك يصبح فيه موضوعا لنفسه . (١٢) ومن الطبيعي ان يكون موضوعه لنفسه هو الانا أو الذات أو الهوية التي يتميز بها فى تواصله مع الآخرين . ولأهمية هذه المقدرة الانسانية ، ينبغي تحديد مصطلح (الاتصال) » كنقطة انطلاق لتناول هذا الميدان من الدراسة .

11. Ashby, W.R. The application of cybernetics to psychiatry. **Journal of Mental Science**, 100 (1954).

12. Miller, G.A. **The psychology of communication.** Pelican Books, 1974, pp. 7-8.

يمكن تحديد مفهوم الاتصال على النحـو التالى :

« الاتصال هو العملية التى بها يتفاعل المرسلون والمستقبلون للرسائل فى سياقات اجتماعية معينة . (١٣)

يتضمن هذا التعريف عددا من الافتراضاتعن طبيعة الاتصال . فالاتصال كعملية يفترض ان مكونات التفاعل دينامية وليست ستاتيكية فىطبيعتها ، وانه لايمكن اعتبارها كعناصر غيرمتغيرة من حيث الزمان والمكان . بل ان الاتصال ــ كمايلاحظ « دانس » (١٤) موضوع للتغير حتى فى أثناء توفرنا علـى دراسته واختباره . ويعنىالتركيز على التفاعل فى تحديد طبيعة الاتصال ، انه لايمكننا ان نفهم جانبا واحدا من الاتصال بمعزل عن المكونات الأخرى للسلوك ، كما أن التغير فى جانب من جوانب العملية الاتصالية قد يؤدىالى تعديل فى الاتصال ككل (١٥) . وطالما ان هذه التغيرات المتواترة تتضمن استجابات المرســلوالمستقبل على حد سواء ، فلا يمكن اعتبار مبدا التفاعل على أنه عملية نقل من جانب واحد . فالتفاعل هو بالدرجة الاولى عملية تبادليــة فى طبيعتها ، تبادل مشترك للمؤثرات المتراكبة ،او هو « التوجه المتلازم » (**co-orientation**) لكل شخص متواصل نحو الأشخاص الآخرينونحو موضــوع تعاعلهم الاتصالــى . (١٦) أما الرسائل كوسيط للاتصال فتتألف من اى متغيراتصالى ــ كالمعلومات مثلا ــ يعمل على وصــل التفاعل بين الأشخاص المتواصلين ، بما يؤثر فىاستجابات كل هؤلاء الاشــخاص المشتركين فى الاتصال . وعلى هذا النحو ايضا يمكن اعتبارالسياق الاجتماعي وظيفيا على أنه جانب متكامل من التفاعل ، بدلا من اعتباره كموقع أو مكانيحدث فيه الاتصال .

مفهوم الاتصال اذن ، ينبغى ان يقوم علــىتصور شمولــى يضع فى الاعتبار كل المحددات المتعلقة بالفرد والجماعة فى عمل اتصالى معين .ويستلزم ذلك تناول الاتصال فى اطار يتضمن جوانب متعددة .

ــ**الاتصال كنظام للسلوك :** يقدم مدخل النظم اطارا مرجعيا ينظم مكونات العملالاتصالي. وقد تقوم أنظمة أو نماذج الاتصال على تصورًرياضي يصف الاتصال على أساس مضاهاتــه بالعمليات التى تجرى فى ماكينة تشغيل المعلومات Information processing machine : **فالعمل او الحدث الاتصالي يتضمن مصدرا او شخصامرسلا ينقل اشارة أو رسالةخلالقناةالى المكان المقصود أو الشخص المستقبل** . ولكن فى العلمالاجتماعى ، تهتم معظم نماذج الآتصال بتضمين **وظائف اكثر من وظائف الارســال ــ النقل ــالاستقبال** . لذا تضع فى الاعتبار عوامل مثل **طبيعة التفاعل ، والاستجابة للرسالة** ، والسياقالذى يحدث فيه التفاعل .

---

13. Gerbner, G. Mass media and human communication theory.
14. In F.E.X. Dance (ed.), **Human communication theory.** New York : 1967, p. 43.
15. Sereno, K.K., & Nortensen, C.D. **Foundations of communication theory.** New York: Harper & Row Pub., 1970, p. 5.
16. Newcomb, T.M. Am approach to the study of communication acts. **Psycholo. Rev.,** 60 (1953), 393-404.

ـ **الاتصال نشاط قائم على ترجمة الرسالة الى رموز أو اشارات يجرى نقلها للآخرين ـ ثم ترجمة الرموز أو الاشارات المنقولة فى شكل رسالة** (encoding — decoding) . ويهتم بهذا البعد خاصة معظم النماذج أو النظم «الاجتماعية» للاتصال .

ـ الاتصال كتفاعل هو عملية وصال linkage process بين المرسلين والمستقبلين للرسائل . وفى العملية تتضافر عوامل ومتغيرات كثيرة .

ـ أما « السياق الاجتماعى » social context الذى يتوافر فيه الاتصال ، فيشير الى تلك القوى التى تؤثر فى الاتصال فى موقف معين ، والتى تحكم تدفق المعلومات ونماذج التأثير من جماعة مرجعية الى جماعة أخرى ومن ثقافة فرعية الى ثقافة أخرى .

الاتصال ، هكذا ، مفهوم مركب متعدد الأبعاد . ويتطلب ذلك أن ينطلق أى « تنظير » أو « نمذجة » فى هذا الميدان من هذا التصور .

ب ـ **وظائف الاتصال :** يستخدم الانسان نظام الاتصال لتحقيق عدة وظائف :

ـ استقبال ونقل الرسائل ، والاحتفاظ بالمعلومات .

ـ القيام بعمليات على أساس المعلومات المتاحة بهدف اشتقاق نتائج جديدة لم يكن يدركها الفرد مباشرة ، وكذلك بهدف اعادة بناء الأحداث الماضية والتنبؤ بالمستقبل .

ـ التأثير فى العمليات الفسيولوجية داخل الجسم وتعديلها .

ـ التأثير فى الأشخاص الآخرين والأحداث الخارجية وتوجيه هؤلاء الاشخاص وتلك الأحداث .

وفى الواقع أن وظيفية الاتصال تتسع لتشمل آفاقا أبعد . فكثير من الباحثين يتناولون الاتصال كوظيفة للثقافة ، وكوظيفة للتعليم والتعلم ، وكوظيفة للجماعات الاجتماعية وكوظيفة للعلاقات بين المجتمعات ، بل ويعتبرون الاتصال كوظيفة لنضج شخصية الفرد ، وغير ذلك من جوانب توظيف الاتصال .

جـ ـ **جهاز الاتصال فى الانسان :** يمكن النظر الى جهاز الاتصال فى الانسان (communication apparatus) على أنه تنظيم بنيوى وظيفى يعتمد على التموضع التشريحى anatomical localization لعمليات الاتصال ولديناميات‍ها فى الجهاز العصبى المركزى الذى

---

17. Ruesch, J. Values, Communication, and Culture. In Ruesch, J. & Bateson, G. (eds.), **Commmication : The social matrix of psychiatry.** New York : Norton & Co., 1968, pp. 17-18..

18. Ibid, pp. 16-17.

هـو أشبه بـ « مركـز الاتصـال » فى الأنظمـةالتكنولوجية للاتصال . ويتألف جهاز الاتصال فى الانسان من المكونات التالية :

- أعضاء الحس (المستقبلات receivers) .
- أعضاء التوريد أو التصدير (المرسلات senders) .
- مركز الاتصال (communication center) ، وهو موضع تجمع ومعالجة وحفظ الرسائل أو المعلومات فى الدماغ .
- الاجزاء الباقية من الجسم ، وهي هيكلماكينة الاتصال communication machinary.

• • •

اطار الدراسة الحالية : يتحدد هذا الاطاربالمنظور السلوكى لدراسة الاتصال الانسـاني باعتباره ظاهرة اجتماعية نفسية مركبة ، تتضافر فيها جوانب ومتغيرات متشابكة . وفى هذا الاطار نتناول الموضوعات التالية :

أولا ــ ابعاد الاتصال الانساني :

أ ــ الاتصال كعملية نقل واستقبال للمعلومات .

بــ ميكانزمات التغذية الراجعة فى العمليةالاتصالية .

جــ التعلم كاتصال .

د ــ اللغة كاتصال .

ثانيا ــ انماط الاتصال الانسانى :

أ ــ الاتصال بين الفرد ونفسه .

بــ الاتصال بين الفرد والآخرين .

جــ الاتصال بين الجماعات الاجتماعية .

ثالثا ــ صعوبات الاتصال (باثولوجيا الاتصال) .

رابعا ــ تحسين الاتصال .

وقد جاء تناولنا لهذه الموضوعات استنادا الى تحليل للنظريات والدراسات المختلفة ، بغية استنباط العناصر الأساسية التى يمكن أن تفيدفى تطوير نموذج سيكولوجي للاتصال الانسانى يكون مفتوحا للتفاعل وللأخذ والعطاء مع النماذجالاخرى التى تقدمها العلوم المعنية بالاتصال .

• • •

أبعاد الاتصال الانساني :

أولا ــ الاتصال كعملية نقل واستقبال للمعلومات :

الاتصال ، بالنسبة للشخص العادى غيرالمتخصص ، عملية بسيطة نسبيا : فكل فرد يقيم اتصالا أو يحاول ذلك . وقد يعتبر الشخص العادى أن الناس تعقد الاتصال لان ثمة شيء يسعون الى توصيله للاخرين : كالمعلومات أوالمشاعر أو المطالب أو الادلة والبراهين .

ورغم أن نظرة الشخص العادى الى الاتصال تنطوى على قدر كبير من الصدق ، الا ان الاتصال يبدو مختلفا تماما بالنسبة للعالم السلوكي ،وذلك لعدة أسباب : فالعالم السلوكي يدرك التعقدات المرتبطة بالاتصال ، وهي تعقدات قديغفلها الشخص العادى . كذلك فان ما يقدمه الشخص العادى من تفسير يترك الكثير من جوانب السلوك الاتصالي غامضا . فعلى سبيل المثال ، لماذا يعبر الناس فى اتصالهم أحيانا عن الكثير من سوء المعلومات misinformation ؟ ولماذا يعقد الناس اتصالات أحيانا بطريق تتوارى فيها المشاعر أكثر من أن تتضح ؟ لماذا يتعثر الاتصال بين بعض الاشخاص أو الجماعات ؟

وفى الواقع أن تعقدات الاتصال تصعب على الفهم سواء بالنسبة للشخص العادى أو العالم المتخصص ، لاننا ننضوى فيها على نحو موصول مستمر . فنحن نندمج دائما فى ارسال أو استقبال أو تدوين او معالجة الرسائل : فوجودنا هو فى مجال نفسى ــ اجتماعى غني بمقومات الاتصال . وفى بعض الاحيان ، قد يكون ذلك مدعاة للتشتت أو البلبلة ، لان هناك الكثير من الرسائل المختلفة التي يجرى نقلها بطريقة متانية .

الاتصال كاداة : قد ينظر معظم الناس الى الاتصال أساسا فى ضوء ما يحققه لهم . والاتصال بهذا المعنى هو عملية تمكننا من توجيه واستقبال الرسائل المحملة بالمعلومات ، وبالتالي من محاولة مباشرة نوع من الضبط والسيطرة على بيئتنا . اى ان الاتصال خادم لنا ، ونحن سادته .

تلك ولا شك نظرة ضيقة للاتصال ، لا يستطيع العالم السلوكي أن يتقبلها لانها لا تضع فى الاعتبار ما يترتب عليها من آثار جانبية عديدة قدتكون فى بعض الاحيان أكثر اهمية مما تحمله الرسائل الموجهة والمستقبلة من معلومات واضحة. وبالاضافة الى ذلك ، فان هذه النظرة تتجاهل عددا من الطرق التي بها نستخدم الاتصال فيما هو ابعد من نقل واستقبال المعلومات المباشرة .

ومع ذلك ، فمن السهل ان نفسر لماذا نأخذ بالنظرة الضيقة للاتصال . فكلما مضينا فى مهام الحياة اليومية ، فاننا قد لا نهتم بالنقاط والتفاصيل الدقيقة والفروق الطفيفة المتعلقة بالسلوك الاتصالي . بل ان ذلك ليبدو غير متسق مع ادوارنا ــ كاباء أو كطلاب أو كعمال أو كمديرين أو غير ذلك من الادوار الاجتماعية والمهنية ـ بأن تستغرقنا انواع الظاهرات الاتصالية التي يهتم بها العالم السلوكي . فما يعنى العالم السلوكي من مشكلات قد لا تكون موضع اهتمامنا ، فى حين ان المشكلات التي نخبرها فى محاولة الاتصال قدتكون بالنسبة له ذات اهمية ضئيلة .

فمن ناحية، تتحدد المشكلة التي يحتمل ان تعنينا أكثر من غيرها فى ان نجد الطرق التي نعبر بها عن انفسنا بطريقة ملائمة ـ كأن نجد المصطلحات والعبارات الملائمة ، ونتجنب العبارات التي تعطي للاخرين انطباعا خاطئا ، ونحاول ان نجعل الاخرين يتحدثون عن اشياء تهمنا ، وهكذا . ونحن فى هذا نكون على وعي بتلك المشكلات حينما نسعى الى أن نجد الكلمات الصادقة لوصف مشاعرنا الدفينة ، كأن تتملكنا الغيرة من صديق لانه يعبر عن نفسه بقوة ويستحوذ على انتباه السامعين .

ومن ناحية اخرى ، يتحدد الفارق الاساسي بين نظرة الشخص العادى والعالم السلوكي الى الاتصال فى أن العالم السلوكي يميل الى أن يعتبر الاتصال على انه « موقف » ، فيه يقوم الشخص الموصل communicator باحداث تغيرات فى السامعين . (١٩) فاتصال المعلومات، على سبيل المثال ، يستثار بواسطة الاعتقاد بأن السامع سوف يتقبل المعلومات وسوف يسلك وفقا لها . ويمكن ان نجد المثال الواضح لهذا الاعتقاد فى الاعلان عن السلع . فالشخص المعلن يزعم بانه اذا كان لرسالته ان تصل الى السامع المقصود ، فانه يترتب عليها بعض التغير فى سلوك السامع : أن السامع سوف يلجأ الى شراء المنتجات المعلن عنها بدلا من غيرها .

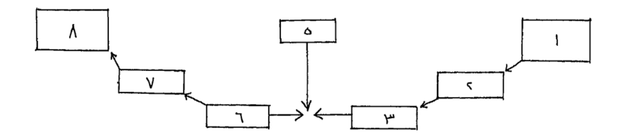
الاتصال كعمل تفاعلى : يميل العالم السلوكى الى النظر الى الاتصال على انه تعامل أو عمل تفاعلى (Transaction) والى الزعم بأن الاتصال لايتم اذا لم يندمج السامع بطريقة نشطة فى العملية الاتصالية (٢٠) . ومن أمثلة هذا الاندماج الانتباه ـ أى الاصغاء ، والتتبع ، ومحاولة الفهم . مثال آخر لهذا الاندماج ، وهو الدخول فى حوار ، أو تبادل الآراء ووجهات النظر . ومع ذلك ، فليس هناك من عمل تفاعلى حقيقى وبالتالى ليس هناك من اتصال حقيقى ، الا اذا اعتقد كل من الطرفين ـ الموصل والسامع ـ بأن ثمة شيئا سوف يجنيانه نتيجة لذلك .

ويعرض الشكل رقم (١) رسما تخطيطيا للاتصال كعمل تفاعلى . ففى الفرد المتصل تنشأ حالة من التوتر الى الحد الذى يشعر معه بانه مضطر الى توصيل بعض المعلومات التى ترتبط بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بشعوره بالتوتر . وهو فى ذلك يختار وسيطا لنقل المعلومات يحقق به اتصاله . وعادة ما يكون هذا الوسيط هو الكلام أو فى شكل ايماءات أو حركات تعبيرية ، أو قد يتم الاتصال عن طريق الكتابة أو استخدام « نظام مورس » عبر الموجات القصيرة بالراديو . وأيا كانت الطريقة التى يختارها الفرد ، فان معلوماته ينبغى أن توضع فى شكل رسالة ينبغي ان تترجم بدورها الى رموز أو اشارات (encoding) بالشكل الذى يتفق مع المعلومات ونمط الوسيط المستخدم فى نقلها . اما النقل الحقيقى للمعلومات فيأخذ شكل اشارة يجرى ارسالها من الشخص الناقل للمعلومات الى الشخص المستقبل عن طريق ما يعرف بـ « القناة » channel . ولكن ما يسميه اخصائيو الاتصال بـ « الضوضاء » قد يتدخل فى تعطيل الاشارة او اختلالها . واذا تكلمنا من الناحية الفنية ، فان أى تغير فى الرسالة المستقبلة ، انما يعزى الى « الضوضاء » ، التى يمكن ان تتدخل فى أى لقطة فى نظام الاتصال .

---

19. Bauer, R.A. The obstinate audience : The influence process from the point of view of social communication. **Amer. Psychologist,** 19 (1964), 319-328.

20. **Ibid.**



شكل (١) : رسم تخطيطى للاتصال كعمل تفاعلى transaction ، حيث يحدث الاتصال على النحو التالي :

(١) الموصل او المرسل للرسالة (المصدر) : توجدحالة توتر فى الموصل ، تؤدى به الى الرغبة فى توصيل المعلومات . لذلك يصبح مصدر الرسالة .

(٢) الرسالة المترجمة الى اشارات : يجرى ترجمةالمعلومات الى اشارات أو رموز يعمل على نقلها للآخرين encoding أى ترجمة الرسالة فى شكل رمزى ملائم(عادة اللغة أو الايماءات) .

(٣) جهاز الارسال الوسيط : الرسالة ـ فى شكلهاالمترجم الى اشارات ـ يجرى تغذيتها ونقلها فى جهاز ارسال ملائم (كالجهاز الصوتى) أو فى مجموعة من أجهزة الارسال(كالجهاز الصوتى والتليفون) .

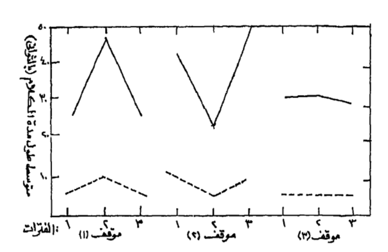
(٤) القناة : يبعث جهاز الارسال بالرسالة عبر قناةفى شكل اشارة .

(٥) الضوضاء : عندما تمر الاشارة عبر القناة ،تكون عرضة للضوضاء ، بما قد يتمخض عنه تحريف فى الرسالة المنقولة .

(٦) المستقبل : يلتقط الاشارة من القناة .

(٧) ترجمة الاشارة المنقولة فى شكل رسالة decoding

(٨) السامع أو مستقبل الرسالة (الغاية أو المكانالمقصود) : تصل الرسالة ـ كما جرى تحديدها عن طريق ترجمة الاشارة المنقولة ـ الى غايتها أو مكانها المقصود ، أىالسامع الذى يفسرها لكى يحدد مضمونها من المعلومات .



شكل (٢) : متوسط طول العبارات التي يستخدمها الشخص الذى يجرى المقابلة (يمثله فى الرسم الخطوط المتقطعة (ـ ـ ـ ـ) فى مواقف كان يختلف فيها بصفة منظمة طول عبارات الشخص الذى تجرى معه المقابلة.(يمثله فى الرسم الخطوط المتصلة) Matarazzo J. D., et al. (1964) Ibid.) .

وحينما يتم استقبال الاشارة ، فان المستمع يدركها على انها رسالة ، حيث يترجم رموزها أو اشاراتها فى شكل رسالة (decoding) ويفسرها . وتنعكس العملية حينما يستجيب الشخص المستقبل للرسالة ، ومن ثم يصبح مرسلا .

وغالبا ما يكون هناك تأثير متبادل فى طول الرسائل المتواصلة بين شخصين . وفى ذلك توضح بحوث « ماتارازو وزملاؤه »(٢١) العلاقة بين طول مدة الكلام والعملية الاتصالية لدى أزواج من الاشخاص ، وذلك عن طريق تنظيم مواقف يقوم فيها الاشخاص الذين يجرون المقابلة بضبط أطوال الاسئلة والتعليقات بعناية فى خلال مقابلات تستغرق ٤٥ دقيقة مع اشخاص مرشحين للعمل ببعض الوظائف . وقد نظم الباحثون ثلاثة انماط من المواقف : الموقف الاول ، وفيه تستغرق تعليقات الشخص الذى يعقد المقابلة خمس ثوان فى البداية ، ثم تزداد الى عشر ثوان ، وفى النهاية تنخفض الى خمس ثوان . وكما يوضح الشكل رقم (٢) ، يتمخض عن هذه الزيادة التى تبلغ ١٠٠٪ فى طول مدة كلام الشخص الذى يعقد المقابلة زيادة مماثلة فى طول مدة استجابة الاشخاص الذين تجرى معهم المقابلة . وفى الموقف الثانى ، كانت الاجراءات التجريبية عكس الموقف الاول (١٠ ـ ٥ ـ ١٠) ، وترتب عليها تغير مماثل فى طول مدة استجابة المفحوصين . أما فى الموقف الثالث ، حيث كان هناك تباين ضئيل فى طول مدة كلام الشخص الذى يعقد المقابلة ، فقد أبدى المفحوصون كذلك تباينا ضئيلا فى طول مدة كلامهم .

وفى سلسلة أخرى من التجارب ، توصل « ماتارازو ووينز » (٢٢) الى أن مقدار الوقت المنصرم بين انتهاء المفحوص من كلامه وابتداء الشخص الذى يعقد المقابلة بتوجيه السؤال التالى الى المفحوص ، يرتبط وثيقا بتواتر استجابات المفحوصين : فكلما طالت مدة توقف الشخص الذى يعقد المقابلة ، طالت كذلك مدة ارجاء استجابة المفحوص . ويفسر الباحثان هذه الظاهرات فى ضوء نظرية التعلم الاجتماعى ، التى تقرر أن الاشخاص المشتركين فى محادثة يصيرون «نماذج» لبعضهم الآخر . ويمكن النظر ايضا الى هذا التأثير المتبادل على انه نمو لمعايير معينة بين أعضاء جماعة .

وسائل الاتصال الساخنة والباردة : تعتبر استشارة السامع واحتواؤه شرطا ضروريا لفاعلية النظام الاتصالى الذى تبثه وسائل الاتصال الجماهيرى خاصة . وفى ذلك تؤكد نظرية « ماك لوهان » (١٩٦٤ (٢٣) ، ١٩٦٧) (٢٤) أن طبيعة وسيط الاتصال من حيث التأثير العام

21. Matarazzo, J.D., etal. Speech durations of astronaut and ground communication. **Science**, 143 (1964).

22. Matarazzo, J.D., etal. Interviewer influence on durations of interviewee silence. **J. exp. Res. Pers**, 2 (1967), 59-69.

23. Mc Luhan, M. **Understand media : the extension of man.** New York : Mc Graw-Hill 1964.

24. Mc Luhan, M. **The medium is the message.** New York : Benton, 1967.

للرسالة ، تكون في الغالب أكثر أهمية من مضمون الرسالة ذاتها . لذا يصف بعض وسائط الاتصال communication media على أنها « ساخنة » hot media لان اشاراتها بسيطة ومباشرة ، وتتطلب انهماكا قليلا نسبيا فى شكل اعادة ترجمة رموز الرسالة أو تفسيرها من جانب المستمعين . وهناك وسائط اخرى « باردة » coolmedia ، لانها تتطلب انهماكا اكبر وتهيؤا أعظم من قبل المستمعين . ويعتبر « ماكلوهان » الراديو مثالا للوسيط الساخن ، والتلفزيون كوسيط « بارد » . ويزعم بان الدراميين والسريعى الاستثارة وهم الاشخاص « الساخنون » فى تأثيراتهم الاتصالية - ينبغى أن ينقلوا معلوماتهم الى الآخرين واتصالاتهم بهم من خلال الوسائط « الساخنة » ، وذلك لكى يحققوا أقصى تأثير ممكن . فعلى سبيل المثال استطاع الرئيس الامريكى السابق «جون كينيدى» وهو شخص « بارد » ، أن يعطى انطباعا اتصاليا من خلال التلفزيون أفضل مما استطاع أن يحققه نظيره « ريتشارد نيكسون » ، وهو شخص « ساخن » .

وقد خضع صدق هذا التفسير للاختبار فى تجربة جرى فيها تقديم خطاب سياسى عبر الراديو أو التلفزيون بواسطة ممثل يعطى صورة « ساخنة » أو « باردة » عن نفسه . وقد تم بالتالى تنظيم أربعة انماط مختلفة من تقديم الخطاب ، بحيث أن كل خطاب منها كان يوجه الى سامعين مختلفين . ولكن النتائج لم تؤيد وجهات نظر « ماك لوهان » كلية ، لان السامعين قد أبدوا ميلا الى الاستجابة الى الممثل «البارد» بطريقة أفضل من الاستجابة الى الممثل « الساخن » والى الاداء التلفزيونى منه الى الراديو . وبقول آخر ، فان الاداء « البارد » عبر الوسيط « البارد » قد لقى الاستجابة الافضل كما تنبأ « ماك لوهان » ولكن الاستجابة الاسوأ كانت للاداء « الساخن » عبر الوسيط « الساخن » خلافا لما ذهب اليه « ماك لوهان » . وهكذا يبدو أن درجة تقبل السامعين للرسالة وتوجههم نحوها انما يتأثر بمتغيرات أكثر من مجرد درجة الانهماك التى يتطلبها الوسيط الاتصالى ».

فالاتصال لا يمكن أن يتم الا اذا أبدى السامع اهتماما كافيا بالاستجابة . ومن أبرز الاساليب التى تكفل انهماك السامع وانضوائه فى العملية الاتصالية ما ينجح فيه الشخص الموصل من تشجيع للتغذية الراجعة .

• • •

(ثانيا) ميكانزمات التغذية الراجعة فى العملية الاتصالية :

تعرف العملية التى من خلالها يدرك الفرد نتائج استجابته أو نمط استجابته بـ « التغذية الراجعة أو المرتدة » feedback . وتشير هذه العملية بذلك الى المعلومات التى

يتلقاها الفرد عن ملاءمة وكفاية أدائه . وغالبا ما تؤدى « معلومات التغذية الراجعة » feedback information الى تغيير السلوك وفقا لعدة طرق (٢٥) :

١ ـ بهذه المعلومات يتعلم الفرد أن يميز بين امارات cues الموقف .

٢ ـ قد تؤدى معلومات التغذية الراجعة الى تعديل دافعية الفرد .

٣ ـ قد يترتب على معلومات التغذية الراجعة بعض المعارف التى يمكن أن يستخدمها الفرد فى مواقف أخرى فى المستقبل .

ويعنى ذلك أن معلومات التغذية الراجعة قد تؤدى الى تعديل العمليات الادراكية ، والدافعية ، والمعرفية ، وأن هذه العمليات بدورها قد تؤدى الى تعديل السلوك الظاهرى للفرد .

ولهذه العملية أساس فسيولوجى عصبى ، يتمثل في بعض الوظائف التى تقوم بها المنطقة الجبهية frontalzone والمنطقة قبل الجبهية prefrontal zone بالدماغ الانسانى ، وهى ميكانزمات « التوريد العائد » return afferentation فالاداء يتدعم اذا اتحد واتفق مع التوريدات العائدة المتعلقة بهذا لاداء فى خبرة سابقة ، ويتأتى اكتشاف الاخطاء وتصحيحها اذا لم تتحد مثيرات الاداء مع التوريدات العائدة . (٢٦)

وفى ضوء ذلك ، ليس هناك من أساس علمى لان نتقبل مفهوم الاتصال لعملية من جانب واحد (one-way process) ، فالاتصال عملية تفاعل متبادل بين شخصين أو أكثر تلعب فيها الاغذية الراجعة دورا كبيرا فى توجيه وتدعيم العملية الاتصالية .(٢٧)

التغذية الراجعة كميكانيزم توجهي : ان مايفعله الشخص المرسل حينما يحاول تتبع رسالته التي يريد بها توصيل معلومات معينة ، هو ان يحدد تأثيرها على الشخص المستقبل ، اي ان يصبح حساسا لما نسميه بالتغذية الراجعة .

التغذية الراجعة مصطلح استعاره علماء النفس من علم هندسة الالكترونات . وهى العملية التى تحدث حينما تجرى لاستعادة البيانات المتعلقة باداء نظام ما (ماكينة أو كائن حي مثلا) الى النظام لتغذيته لكى تسمح بتصحيح الاداء وملائمته . ويمثل هذا الميكانزم ركيزة أساسية لعلم « السيبر نطقيا » (٢٨) فالطائرة ، على سبيل المثال ، تعمل على أساس مبادىء

---

25. Loree, M. R. Psychology of education. New York : The Ronald Press Co, 1970, pp. 409-410.

(٢٦ (طلعت منصور : المدخل البيولوجي فى دراسة النشاط النفسي . مجلة العلوم التربوية والنفسية ، بغداد، العدد الثاني ، ١٩٧٨ .

27. Bauer, R. A. op. cit.

28. Wiener, N. **The human use of human beings : cybernetics and society.** Boston : Houghton Mifflin, 1950.

التغذية الراجعة ، حيث يتضمن تركيب الالاتميكانيزمات عملالاجزاء المختلفة وتصحيح الاداء وفقا للتغيرات المختلفة . فاذا ادى التغير فيالتيارات الهوائية الى تحول فى مسار الطائرة ، فانه وفقا لنظام التغذية الراجعة يجرى تصحيحالمسار وتزويد الطاقم الفنى لادارة الطائرة بالمعلومات التى تمكنهم من حسن توجيه وأداءهذه الماكينات . مثال آخر ، تؤدى الامتحانات والاختبارات الى تزويد المعلمين بمعلومات التغذيةالراجعة . فيستطيع المتعلمون ان يكتشفوا نواحى القصور فى استراتيجيات تعلمهم ، كمايستطيع المعلمون أن يكتشفوا مدىنجاح جهودهم التدريسية ، وبالتالى فان كليهما يتأتى له انيقوم بالتصحيح اللازم للسلوك فى المواقف اللاحقة .

ويمكن اعتبار التعلم الاجتماعي كنتيجةللتغذية الراجعة فالاساليب المختلفة للسلوك ، التى يستخدمها الاطفال فى محاولتهم للتكيفداخل أسرهم وثقافتهم ، من شأنها أن تستدعى استجابات من الوالدين والرفاق ، بعضها ايجابىوتأييدى ، والآخر سلبى اومحايد .هذه الاستجابات ، بدورها ، توفر المعلومات اللازمةلتقييم السلوك من حيث ملاءمته أو عدم ملاءمته. لذلك ، فان السلوك الملائم يتدعم ويقوى ،والسلوك غير الملائم يخبو وينطفىء . هذه العملية تستمر معنا فى مواقف الحياة المختلفة وتشكلالاساس فى تعلمنا التكيف مع المواقف الاجتماعية المتغيرة باستمرار **الضغط الاجتماعى كتغذيةراجعة** : ان سلوكنا ، اللفظى أو غير اللفظى ، مصدر للمعلومات التى يلتقطها الآخرونويستخدمونها كأساس لتعيين ما وراء سلوكنا من دوافع . أي أنهم بدورهم يصدرون رسائلتوفر تغذية راجعة تمدنا بمعلومات عن تأثير افعالنا عليهم . وسواء كنا نسعى الى هذهالتغذية الراجعة أو لا نبحث عنها ، فمن المحتمل ان يكون لها نوع من التأثير على سلوكنا اللاحق . فبسبب هذه التغذية الراجعة ، نجد انفسنا مسوقين الى تغيير سلوكنا وفقا لادراكنا لانفسناولعلاقاتنا داخل الجماعة .

بقول آخر ، تلعب « المرغوبية الاجتماعية » social desirability دورا كبيرا فى توجيه السلوك الانسانى ، حيث تباشر معاييرالجماعة ضغوطا على سلوك الفرد فيسعى الى تعديله مسايرة لهذه المعايير فى بعض الاحيان .وفى ذلك توضح دراسات «آش» (١٩٥٦ (٢٩) ١٩٥٨ (٣٠)) مدى تأثير ضغط الجماعة علىتعديل أحكام الافراد . ففى هذه الدراسات التى تلقى فيها الافراد تغذية راجعة عن طريق ملاحظةالاختلاف بين تقريراتهم وتقريرات الاخرين ، عمد معظمهم الى تعديل تقريراتهم واحكامهم فىوقت أو آخر اثناء التجربة كنتيجة لهذه التغذية الراجعة .

---

29. Asch, S.E. Studies of independence and conformity. Amminority of one against a unanimous majority. **Psychol. Monogr.**, 70 (1956), No. 9.

30. Asch, S.E. Effects of group pressure upon the modification and distortion of judgments. In Maccoby, Newcomb, & Hartley (eds.), **Readings in social psychology.** (3rd ed.). New York, 1958.

التعاطف كعامل هام فى التغذية الراجعة :يعتبر التعاطف empathy من المقومات الرئيسية للتغذية الراجعة . فمهارتنا فى ملاحظةالتغيرات فى مشاعر واتجاهات السامعين تمكننا من تحديد ما اذا كانت رسائلنا تصل الىالآخرين وما لها من تأثيرات عليهم . هذه المعلومات ، حالما تتزود بها انظمتنا المعرفية ،تمكننا اكثر من ــ تغيير طرائقنا ومن أن نجد اساليب للاتصال اكثر فعالية . فعلى سبيلالمثال ، يدرك المحاضر انه يفقد اهتمام السامعين بالمحاضرة اذا راى بعضهم يتحدث الىالآخر ، اويتململون فى أماكنهم او ينتقلون منها ، أو غير ذلك من الاشارات الدالة على عدم ارتياحهم .هنا يستطيع أن يغير من طريقته ، كأن يتوقف ليحكى قصة ، أو يبرز موقفا ، أو يستخدمايضاحات اكثر . أو يستجمع براعته فى استيعاب السامعين ، الخ . ويتضح من دراسات«آش» السابق ذكرها ، ان التعاطف يوفر أيضا معلومات قد تؤدى بنا الى تغيير عقولنا وكذلكطرقنا فى الاتصال .

ثالثا ــ التعلم كاتصال

اذا كان « التعليم نشاط هدفه استثارةالتعلم » ، فان التعلم هو « تغير ثابت فى الميل السلوكى للفرد » ، (٣١) كما أنه « تلك العمليةالتى تتغير بها مقدرة الفرد أو استعداده كنتيجة للخبرة . (٣٢)

ويمثل هذا التعريف لطبيعة التعلم الانجاهالعام لدى كثير من علماء النفس ، من حيث اعتبارهم للتعلم على أنه تغيرات فى السلوكفحسب (٣٣) . ولكن ليس كل تغير فى السلوك او فى المقدرة على الاستعداد يمكن توصيفهبالتعلم ، بل ليس كل تغير أيضا يكون نتيجة لنمط معين من الخبرة يعتبر تعلماً ، كالتغيراتالتى قد يخبرها الفرد نتيجة للشيخوخة أو التعب أو الحرمان أو الادمان أو غير ذلك . لكلذلك قد يميل بعض علماء النفس الى اعتبار التعلم كتغيرات تنتج من التدريب والممارسة(٣٤)أو اعتباره « كممارسة متدعمة » ، اي كممارسة تنطوى على ناتج يبعث على الرضا . (٣٥)

والتعلم الانسانى على هذا النحو هوبالدرجة الاولى عملية نمائية تقدمية progressive تتمثل فى اكتساب مستويات متقدمة منسلوكالفرد واتجاهاته وقيمه ومهاراته ومعارفه وفلسفته فى الحياة ، وفى أسلوب حياته بصفةعامة . ويكون مردود عملية التعلم بذلك هو تغير الشخصية نحو مستويات أرقى .

---

31. Craig, R., Mehrens, W., & Clarizion, H. **Contemporary educational psychology.** New York : Wiley, 1975, p. 8.
32. Ibid, p. 118.
33. Hilgard, E.R., & Bower, G.H. **Theories of learning.** (3rd. ed.). New York : Appleton-Century - Crofts, 1966, p. 2.
34. Carry, R. & Kingsley, H.L. **The nature and conditions of learning.** (3rd ed). Englewood Cliffs, N. J. : Prentied-Hall, 1970, p. 10.
35. De Cesso, J.P. **The Psychology of learning and instruction.** Englwood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, 1968, p. 243.

والعلاقة بين التعلم والاتصال علاقة وظيفيةمتبادلة : فالتعلم لاينشأ من فراغ ، وانما من خلال التفاعل بين فرد وآخر فى سياق خبرة ،وقد يكون للاخر حضور مباشر فى الموقف التعلمى مثل مواقف التعلم المدرسى ، أو غير مباشر مثل قراءة الفرد لكتاب أو مشاهدته لفيلم . والتعلم بذلك هو عملية اتصالية . ومن ناحية أخرى ،ينطوى الاتصال على عملية تعلم بدرجة كبيرة . فالرسائل والمعلومات المتبادلة فى سياق العمليةالاتصالية تتمخض عن تغيرات هائلة سواء فى سلوك الشخص المرسل للمعلومات أو الشخصالمستقبل لها ، وما يرتبط بذلك من تغير فى عملية التغذية الراجعة ، وهذه العلاقة المتبادلةبين التعلم والاتصال تتضح من الشكل رقم (٣) . الذى يبين كيف أن التعلم المدرسي تحكمه علاقةتفاعل اتصالي بين المعلم والمتعلم فى اطار سلسلة من العمليات التي تترابط مع بعضها فى دورةللتغذية الراجعة لدى المعلم والمتعلم .

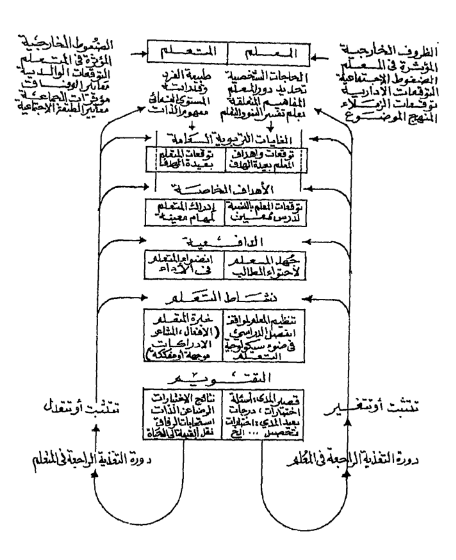
ولهذه العلاقة الوثيقة بين التعلم والاتصال- **التعلم عملية تفاعلى اتصالي ، والاتصال عملية تعلم** - مقومات رئيسية نجملها فيما يلي :

الانضواء فى الخبرة : فاذا كان كل تعلم يتأتى أساسا من خلال الخبرة التي تعنى تفاعل الفرد مع بيئته فى سياق عملية اتصالية ، فان هذاالتعلم يتم وفقا لما يخبره الفرد فى محاولة اشباع حاجاته والوفاء بمتطلبات المجتمع وضغوطه .وبقدر ما يكون عمق انضواء الفرد فى مثيرات بيئته وتوحده معها ، تكون فاعلية الاتصال والتعلم . **ثراء المعنى :** التعلم والاتصال الفعالان يقومان على ثرائهما بالمعانى ، فيكون مضمونا التعلم والاتصالمعاني غنية حية ، ترتبط بحياة الفرد وبأهدافه واهتماماته . فبقدر ما يكون التعلم ذى معنى meaningful learning ، تكون فاعلية التعلم . وكذلك بقدر ما يكون الاتصال ذى معنى meaningful communication ، تكون فاعلية الاتصال .

فالاتصال بدون المعنى أو الضحل المعاني meaningless يكون اتصالا آليا ، باردا ، محدودا ، ووقتيا ، بينما يكون الاتصال الجيدغنيا بالمعلومات والبيانات الملائمة وبما تنطوى عليه من « كيفيات » (how's) و « أسباب » (why's) . وتكون استجابات الاشخاص موضع الاتصال مدعمة بالقدرة على تحليل المواقف المختلفة ونقدهاوالتبصر باحتمالاتها ، أى تنطلق الاستجابات من الوعي ، أى من اعمال الوظائف العقلية العليا ، لامن التقليد أو الايحاء .

ومن ناحية أخرى ، يعتبر الاتصال الضحلبالمعاني أقل استثارة للاهتمام ، وأقل ارضاء لحاجات الفرد ، وهو بذلك لا يشبع الاشخاصموضع الاتصال ، فيميلون الى صده ورفضه . فهو اتصال لا يحتوى الاشخاص ، وبالتالي يفقدآثاره ونواتجه .

التتابع والاستمرار : يؤدى التتابع المنظمالمستمر للخبرة موضوع التعلم والاتصال الى ترابط عناصرها وتماسكها معا لتؤلف شيئا ينطوىعلى قيمة حقيقية . ومن المقومات البارزة لتحقيق التتابع والاستمرار فى التعلم والاتصال تكوين« مفاهيم استراتيجية » strategic concepts «كخيوط للاستمرار فى تناسجالخبرة . ولفترض،على سبيل المثال ، أن المعلمين يتفقون على أن مفهوم «التغير» احدالخطوط الاساسية للاستمرارفى المنهج ، فان هذا يستلزم تخطيطا لمناشط



شكل (٣) : التعلم المدرسي كما تحكمه علاقة تفاعل اتصالي بين المعلم والمتعلم .

(Morse C. W. **Psychology and teaching.** Bombay : T. B. Taraporevala Sons & Co., 1970, p. 195)

التعلم والاتصال على اساس توظيفها فى اطـارهذا المفهوم الاستراتيجي وليس فى اطـار منهج متمركز حول الموضوعات curriculum topic-centered . وفى هذه الحالة يكون هنـاك اختيار واسع لموضوعاتمن مواد مختلفة تستخدمفى توسيع وتعميق وتأصيل هذا المفهوم بطريقـة متتابعة مستمرة ـ كالتغيرات فى الجو وفصـولالسنة وما يصاحبها من آثار ، التغيرات فى اللون حينما تخلط الالوان ، التغيرات فى استعمـالالارض لفترة من الزمـن ، التغيرات المصـاحبة للتفاعل الكيميائى ؛ التغيرات الاجتماعية والماديةالتي تتبع الاختراعات والاكتشافات ، التغيرات فى العمليات الحسابية ،تغيرات المفتاح فى الموسيقى،تغيرات الجسم بالتربية الرياضية ، وغير ذلك من أبعاد ومظاهر واحتمالات التغير التي لا تنتهى .

ولعلنا نجد فى نموذج التعلم الذى يقدمه « أ . وايت » (١٩٧٠) ويطلق عليه « التعلم القائم على المشاركة » أو « التعلم التشاركي » (participative learning) ، توظيفا لديناميات العملية الاتصالية الفعالة فى مواقف التعلمالمدرسي(٣٦) فبقدر تمكن المعلم منتنظيم وتوجيه التعلم ليقوم على عملية اتصالية حية بينه وبين التلاميذ،وبين التلاميذ وبعضهم الآخر ، وبينكل هـؤلاء وخبرة التعلم ، تتحقق الغاية من التعلم وهىنمو المتعلمين . وفى ذلك يقارن « وايت » بين الدور الاتصالى « للمعلم المشارك » فى عمليـةالتعليم participative instructor وبين « المعلم التقليدى » : فبالنسبة للنمـوذجالاول تكون عملية الاتصال أكثر تمركزا حـول المتعلم learner-centered ، بينما يكـونالاتصال فى النموذج التقليدى اكثر تمركزا حول المعلم instructor-centered يتضح ذلكمن تحليل الدور الاتصالى للمعلم فى كلا هـذين النموذجين للتعلم :

الدور الاتصالي للمعلم فى

نموذج التعلم التشاركي	نموذج التعلم التقليدى
ـ يركز على عمليـة التعلم ـ تعلم أن يتعلـم ((learning to learn))	ـ **يركـز علـى تقـديم المحتـوى والحقـائق والمعلومات .**
ـ يحتوى المتعلم بفاعلية كي يضطلع بمسئولية تعلمه على أساس من الدافعية الذاتية .	ـ **يضطلع بمسئولية تقرير ما يحتاجه التلميذ ويدفعه للتعلم وفقا للخطوط التي يقررها المعلم .**
ـ يساعد التلميذ على أن يتعلم أن يكون باحثا نشطا عن المعلومات ، وان يحدد مصادرها المتاحة ويفيد منها بفاعلية .	ـ **يقرر ما يحتاجه التلميذ ، ويوفره خـلال الدروس والتعيينـات وانشطـة التعلـم المختلفة .**

36. Wight, A. W. Participative education and the inevitable revolution. **Journal of Creative behavior**, 4 (1970), 234-282).

ــ يتوقع من التلميذ أن يتعلم التوصل الى المعلومات واستخدامها بقدر ما تكون لازمة لحل المشكلات .	**ــ يتوقع من التلميذ تعلم المادة المقدمة اليه ، بهدف استدعائها فى الامتحانات .**
ــ يتوقع من التلميذ ان يتعلم بواسطة الاستقصاء والاستكشاف وطرح الاسئلة والدخول فى حوار ، وتكوين الفروض والتحقق من صحتها ، وحل المشكلات .	**ــ يتوقع من التلميذ ان يتعلم اساسا بواسطة عملية خزن المعلومات فى الذاكرة وحفظها ، وتكوين استجابات للاسئلة .**
ــ يركز على العملية الابتكارية من حيث تحديد وحل مشكلات قائمة فى الواقع الحياتي فى اطار حلول ممكنة كثيرة ، فلا يوجد اخصائي أو حل واحد صحيح .	**ــ يركز على استكمال التدريبات او المشكلات التي تستند على الكتب المدرسية ، وذلك علىاساس وجود «اجابة واحدة صحيحة»، والمعلم هو الاخصائي .**
ــ يصوغ بوضوح اهدافا محددة قائمة على حاجات التلميذ .	ــ يصوغ أهدافا ، ولكن عادة ماتقوم على تغطية قدر متخصص من المادة .
ــ يحتوى التلميذ فى تبنى حاجات وأهداف التعلم لديه .	ــ يتوقع من التلميذ تقبل الاهداف المعينة للبرنامج .
ــ يحتوى التلميذ فى قياس وتقويم خبرة التعلم والمعلومات المستوعبة ، والتقدم نحو تحقيق الاهداف .	ــ يسعى الى قياس وتقويم المادة التى يقدمها للتلميذ ، وأدائه وتقدمه فيها .
ــ يركز على التحصيل الفردى ارتباطا بحاجات التلميذ وأهدافه .	ــ يركز على الاداء ارتباطا بالجماعة ، على أساس التدرج وفقا للمنحنى الاعتدالي .
ــ يركز على مساعدة التلميذ على تعلم العمل بفاعلية مع الآخرين ، فى سياق مناشط تعاونية لحل المشكلات .	ــ يركز على التنافس بين الرفاق ، بهدف زيادة التحصيل والدرجات المدرسية وما شابه ذلك من أنماط الاثابة .
ــ يركز على المناقشات والمناشط الجماعية التي يقوم التلاميذ انفسهم بتصحيحها وتقويمها .	ــ يركز على الدروس والالقاء والمناقشات وغيرها من المناشط التي يضطلع بها المعلم ويقومها وحده .
ــ يعمل فى سبيل « الاتصال المفتوح » بين التلميذ والمدرسة وبين التلاميذ انفسهم .	ــ يركز على الاتصال من جانب واحد ــ من المعلم الى التلميذ ، مع وجود اتصال ضئيل من جانب التلميذ أو بينهم .

ـ يتجنب اسداء « النصح » ، ولكن يساعد التلميذ على تكشف البديلات ، وعلى اتخاذ القرارات .	ـ يقدم « النصح » للتلميذ فيما يتعلق بالافعال التي ينبغي أن يقوم بها أو حتى المهنة أو العمل الذى ينبغي اختياره .
ـ يستثير الآراء والمقترحات والنقد فى التلاميذ، ويشركهم فى عملية اتخاذ القرار .	ـ يعمل هو القرارات أو ينفذ القرارات التي تضعها المدرسة ، ولا يشجع التلاميذ على ابداء النقد أو عرض المقترحات .
ـ يشجع اللاشكلية والتلقائية فى الفصل ويعمل على اقرار علاقات غير شكلية مع التلاميذ .	ـ يفرض اجراءات شكلية وضوابط محددة فى الفصل كما يقيم علاقات شكلية مع تلاميذه.
ـ ينمي فى التلاميذ اتجاها تمحيصيا ، وعدم الرضا البناء ، والثقة فى أحكامهم .	ـ يطلب الاحترام للمعلم كسلطة ، ولا يثق فى أحكام التلميذ .
ـ يحاول ان ينمي فى التلاميذ جوا من الصراحة، والثقة والاهتمام بالآخرين ، مع تزويد كل شخص بمعلومات التغذية الراجعة التي يحتاجها لتقييم ادائه وتقدمه .	ـ ينمى فى التلاميذ تنافسا يخلق جوا من عدم الثقة ومن نقص الاهتمام بالآخرين ، ويزودهم بالتغذية الراجعة التي تتعلق بالاداء فى الامتحانات .
ـ يبنى البرنامج الدراسى بطريقة تساعد على معالجة المشكلات غير المخططة وغير المتوقعة كفرص مواتية للتعلم .	ـ يتتبع البرنامج الموضوع بدقه ، ويتجنب المشكلات حتى لا تتداخل مع جدولة البرنامج .

من هذا يتضح أن التعلم الجيد ، كما يتضح من مواصفات الدور الاتصالي للمعلم فى نموذج التعلم القائمة على المشاركة ، يقوم على « الاتصال المفتوح » بين الشخص والآخرين وبين الاشخاص وبعضهم الآخر (intra - inter communication) ، وعلى انفتاح مجالات الخبرة ، وتدعيم ما يكتسبه الشخص منها . ومن ناحية اخرى ، يوفر التعلم الجيد فرصا مواتية لتحقيق الذات ، فما يتوفر فى هذا التعلم من خبرات يؤدى الى توظيف امكانات الفرد والى احساسه بذاته .

• • •

رابعا ـ اللغة كاتصال

اللغة نشاط عقلى راق يعمل كشرط اساسى لتنظيم عملياتنا العقلية المعرفية ، وكوسيط حتمى للاتصال الانسانى . فباللغة يستطيع الانسان ان يجرد هذا الوجود المادى والانسانى فى خصائص وعلاقات وقوانين ، وان يتحقق له الوعى بهذا الوجود والتحكم فيه على أساس « انعكاسه » فى دماغه فى شكل رموز وكلمات ، وفى تكوين « صور مثالية » لموضوعات هذا الوجود وظاهراته

واحداثه . وباللغة ينتقل الانسان من معـــرفةمجتزاة متبعثرة بعناصر الوجود الى « الانعكاس المعمم » . generalized reflection لها فى شكل مفاهيم مجردة . واللغة بذلك توفر للنشاط العقلى المعرفى وللسلوك الانسانىخاصية« الاقتصاد العقلى » mental parsimony الذى يكمن وراء المقدرة المتعاظمة للانسان علىالتحكم فى الوجود . (٣٧)

فاللغة ، كنظام من الرموز ، تحقق وظيفتين متكاملتين :

(أ) الوظيفة الاتصالية ، حيث تعمل اللغة كوسيط للتفاعل بين الافراد ، ولنقل واستقبال المعلومات .

(ب) الوظيفة التجريدية ، فاللغة وسيط لتكوين الافكار التى تجرد الواقع وتختـزله فى شكل رموز تمكن الانسان من فهمه وضبطه بدرجة أكبر .

بقول آخر ، تتحدد وظيفتا اللغة بالاتصال والتعميم ، وما يقوم بين هاتين الوظيفتين مـن تفاعل انما يثرى دور اللغة فى حياتنا : (٣٨)

فالوظيفة الاولية للكـلام واللغـة ــ وهى الوظيفة الاتصالية ــ هى بالدرجة الاولى وسيلة المعاشرة الاجتماعية ، وسيلة التعبير والفهـم .ومن حقائق علم النفس العلمى استحالة الفهـم وتواصله بين العقول بدون وجود تعبير توسيطى. ففى حالة عدم وجود نظام للاشارات ، اللغـوية أو غيرها ، يتحقق الاتصال فى أضيق الحـــدود ويكون اكثر بدائية.أما الاتصال بواسطة التعبيرات الحركية ، التى تلاحظ أساسا بين الحيـوانات ، فلا يعدو الا أن يكون مظهرا للانفعال . فذكـر الأوز الذى يرتاع خوفا عند رؤيته للخطر ويصيح ناهضا ، لا يخبر الآخرين بما رآه ولكنه يؤثر فيهم بخوفه .

أما التوصيل الرشيد والمقصود للخبـرة والفكرة الى الآخرين فيتطلب نظـاما توسيطيا mediating system ، أصله الكلام الانسانى الناشىء من الحاجة الى الاختـلاط والمعـاشرة الاجتماعيتين والتفاعل الاتصالى بين الأفـراد فى سياق العمل والانتاج . ولكن علم النفس كثيرا ما تناول هذا الموضوع بطريقة مفرطة فى بساطتها، افتراضا بأن الاشارة (الكلمة او الصـوت) وسيلة الاتصال ، وبأنه من خلال الأداء المتآني يمكن أن يصير الصوت مرتبطا بمضمون اى خبرة، ومن ثم يمكن أن يستخدم لتوصيل نفس المضمون لغيره من الأشخاص .

ولكن الدراسة الدقيقة لنمو الفهم والاتصال فى الطفولة تبين **أن الاتصـــال الحقيقـى يتطلب المعنى (اى التعميم) ، مثلما يتطلب الاشارات** . فعالم الخبرة ــ كما يقرر « ادوارد سـابير » ــ ينبغى أن يجرى اختـزاله وتبسـيطه وتعميمه بدرجة هائلة قبلما يمكن ترجمته الى رموز .

---

(٣٧) طلعت منصور : العلاقة بين التفكير واللغة . المؤتمر الخامس والاربعون للمجمع المصرى للثقافة العلمية . الكتاب السنوى الخامس والاربعون ، ١٩٧٥ .

(٣٨) ل. فيجولسكي : التفكير واللغة . (ترجمة : طلعت منصور) . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٥ ، ص ٨٠ ــ ٨٢ .

وبهذه الطريقة يصير الاتصال ممكنا ، لأن خبرة الفرد تستقر فحسب فى وعيه الذاتى وقد لا تكون قابلة للتوصيل . فلكى تصير قابلة للتوصيل ، ينبغى تضمينها فى فئة معينة category يعتبرها المجتمع الانسانى كوحدة .

ومن ثم ، يقوم الاتصال الانسانى الحقيقى على « اتجاه تعميمى » generalizing attitude يمثل بدوره مرحلة متقدمة فى نمو المعانى . وهكذا تغدو الاشكال الأرقى للتفاعل والمعاشرة الانسانية ممكنة فحسب لأن تفكير الانسان يعكس واقعا متصورا conceptualized actuality تجريديا ، اختزاليا لظاهرات واحداث الوجود وللعلاقات بينها . فى هذه الاشكال الراقية التى تميز الاتصال الانسانى تتجسد وظيفيا وحدة التفكير واللغة ، وحدة التعميم والاتصال ، وحدة التفكير التعميمى التجريدى والتفاعل الاجتماعى الراقى .

وبعبارة أخرى ، تعتبر اللغة ، بوحدة وظيفتها — هى مضمون الوعى الانسانى الذى يتبدى فى الأنماط الراقية من السلوك الانسانى . (٣٩)

فالواقع المحيط بنا ينعكس فى ادمغة الناس فى شكل نماذج تفكيرية متعددة تلخص العلاقات المتضمنة فى هذا الواقع ، هذه النماذج تتكون وتدعم باللغة ، كما يتم توصيلها بها . ولا تتأتى عملية انعكاس الواقع بدون توسيط اللغة التى تمثل حاملا لمعارفنا المتعلقة بهذا الواقع .

واللغة لا تمكننا من التعبير عن معارفنا عن العالم الخارجى فحسب ، ولكن أيضا عن عالمنا الداخلى — عن اتجاهاتنا نحو موضوعات العالم الخارجى ، ونحو الاشخاص الآخرين ، ونحو ذواتنا وسلوكنا وعواطفنا ونزعاتنا واحساساتنا .

اللغة والهوية الثقافية: تمثل اللغة المشتركة بين أعضاء الجماعة ، تمايزا عن كل أشكال التفاعل الاجتماعى ، اكثر المصادر رسوخا واستمرارا لما يعرف ب **((الهوية الثقافية))** أو **((الذات الثقافية))** cultural identity فالهويات والفروق الثقافية بين الجماعات والثقافات المختلفة تميل الى أن تتبع خطوطا لغوية . فما يوجد من فروق هائلة فى العادات والقيم والاتجاهات والطقوس يصاحب بفروق فى اللغة ، كما أن التشابه فى اللغة يميل الى أن يدعم التشابه فى السلوك الاجتماعى . لهذا كان من الطبيعى أن تكون اللغة العربية فى مقدمة المقومات التى تقوم عليها القومية العربية . ونجد أيضا أن الامريكان يشعرون بتقارب نحو كندا وانجلترا أكثر من البلاد الاخرى بسبب استخدام اللغة الانجليزية كلغة مشتركة . ويسعى الاتحاد السوفيتى ، مع تعدد القوميات والثقافات فيه ، الى أن تسود بينها لغة مشتركة وهى اللغة الروسية . ومن ناحية أخرى ، نجد أن البلاد المجزأة لغويا ، كالهند وبلجيكا ونيجيريا ترتطم بمشكلات مستمرة تتعلق بالحفاظ على الوحدة القومية لأن الفروق اللغوية تدعم وتضخم الفروق الثقافية . وقد صارت الوحدة الايطالية فى القرن التاسع عشر ممكنة بسبب الاتفاق على اللغة الايطالية كوسيط ثقافى للاتصال .

---

(٣٩) د. آرابو : علم اللغة ومشكلة الوعى . (ترجمة : طلعت منصور) مجلة العلم والمجتمع . تصدر عن مجلة رسالة اليونسكو . القاهرة ، العدد العشرون ، سبتمبر / ١٩٧٥ .

وتتضح اللغة كركيزة للهوية الثقافية ودالة لها فى الثقافات الفرعية sub-cultures فى المجتمع : الطبقات الاجتماعية ، الفئات المهنية، الريف ـ الحضر ، العواصم ـ الاقاليم ، السواحل ـ الدواخل ، وغير ذلك من تنوع الفئات الثقافية فى المجتمع . فالطبقات الاجتماعية والمستويات التعليمية تتكشف ايضا فى أساليب التعبير لأعضاء هذه الثقافات الفرعية . ونستطيع عادة أن نحكم على شخص متحدث بأنه ينتمى مثلا ، الى الطبقة الوسطى أو الدنيا من خلال طريقته فى الحديث ، واستخدامه للكلمات ، وطريقة التلفظ ، والنحو وما شابه ذلك ، رغم أنه من الصعب تحديد الفروق بين الطبقتين الوسطى والعليا . فقد أوضحت دراسة «ستانلى بلوج» (٤٠) كيف أن الخصائص اللغوية ومستوياتها تتباين بعمق وفقا لاختلاف المستويات التعليمية الثقافية . وقد اعتمد فى هذه الدراسة على تحليل للخطابات الواردة الى رئيس تحرير مجلة « هيرالد بوسطون » ، على أساس نوعية الورق المستخدم فى الكتابة والنظافة والنحو والكلمات المستخدمة ودقة الخط . وقد استطاع الباحث ان يتنبأ بالمستوى التعليمى الثقافى بدرجة من الدقة تصل الى ٧٥ ٪ تقريبا . فالخطاب ، كغيره من أشكال الاتصال ، مصدر صريح للمعلومات (ما الذى ينشده الكاتب من الاتصال؟) ، كما أنه أيضا مصدر ضمنى للمعلومات . فكاتب الخطاب انما ينقل للآخر شيئا عن نفسه من خلال الورق الذى يختاره للكتابة ، ومن خلال نظافته ونظامه وغير ذلك من المؤشرات .

وهنا نتساءل : **لماذا تعتبر اللغة دالة للهوية الثقافية للجماعات الاجتماعية ولأعضاء هذه الجماعات ؟** تتضح الاجابة على هذا السؤال من طبيعة اللغة كوسيط للاتصال الاجتماعى وللتجريد العقلى ، وكذلك **من الدور الحاسم الذى تقوم به اللغة فى عملية التطبيع الاجتماعى** . وفى ذلك تكشف دراسات عديدة عن مدى تباين الفروق بين الطبقات الاجتماعية فى توظيف اللغة فى تنشئة الاطفال ، وعن أنه لا يوجد اختلاف بين الطبقات الاجتماعية فى تأكيدها على اللغة كوسيط لضبط نمو الطفل وتوجيهه ، ولكن يبدو الاختلاف أساسا فى المعانى المتضمنة فى اللغة والمحققة لفظيا، فالطبقة الوسطى ، مثلا ، تسعى الى مباشرة مزيد من الضبط لسلوك الطفل ولتكوين نظام أخلاقى معنوى لديه ، وذلك من خلال أساليب للتنشئة يلعب فيها الوسيط اللغوى الدور الاكبر . ومن شأن الاستخدامات اللغوية أن تنظم «المعانى الثقافية » cultural meanings **التى يجرى** توصيلها للناشئة بطريقة صريحة أو ضمنية .

هذه الاهمية البالغة للغة بالنسبة للهوية الثقافية يبرزها أبو علم النفس العربى « الدكتور عبد العزيز القوصى » ، وخاصة فيما يتعلق **بلغتنا العربية وذاتنا الثقافية** ، **على النحو التالى : (*)**

---

40. Plog, S.C. A literacy index for the mailbag., Journal of Applied Psychology, 50 (1966), pp. 86-91.

(*) نحيل القارىء الى دراسة الاستاذ الدكتور عبدالعزيز القوصى :

A.H. El-Koussy : The role of education for a healthy world cultural life (with reference to the to the development of mass communication). **The Journal of the Faculty of Education.** Ain Shams University, Cairo, 2, 1979.

« ينبغي أن ننظر الى اللغة على انها مدخل هام ومخرج هـام ، وعلى انهـا اعظم عوامل التوحيد والتكامل قوة . وفى حالة العالم العربي ليس الأمر صعبا لأن تكون اللغة هكذا ، ولكن فى حالة مناطق اخـرى كغينيا الجديدة ــ على سبيل المثـال ــ يعتبر الموقف بالـغ التعقيد . وتمثل وسائل الاتصال الجماهيرى عاملا هاما فى التأثير فى اللغة . ورغم أن للغة العربية معاييرها التي تيسر القرارات ، الا أن هناك فجوة ذات أبعاد معينة بين اللغة المنطوقة واللغة المعيارية ، كما أن هناك اللهجات المختلفة . وفى هذه الحالة ينبغي أن تتوصل الدول العربية الى اتفاق فيما يتعلق بالتخطيط اللغوى أو السياسة اللغوية ــ تلك السياسة التى يجب تتبعهـا فى وسـائل الاتصال الجماهيرى ، وفى الانمـاط التعليمية المختلفة ، وفى الدواوين الحكومية ، وفى التوثيق والمراســلات . هذه السياســة اللغــوية language policy من شـأنها أن تيسر التعليم طالما أن اللغة العربية هى وسيط التعليم فى كل المستويات ، أو على الأقل ينبغي أن تكون كذلك . كما انها أيضا ينبغي أن تسـاعد على تعضيد الوحدة الوطنية ، والوحدة العربية ، وكذلك حماية وتحصين الهوية الثقافية .

لذا تمثل اللغة ــ كوسـيط للمعرفـة ، وكجانب من جوانب الثقافة ، وكأداة ثقافيـة للثقافة ، وكعامل ثقافى توحيدى للثقافة ــ قضية ذات اهمية بالغة فى عالمنا المعاصر » .

الاتصل كسلوك لغوى :

تنطوى اللغة على اهمية اجتماعية ونفسية تتجاوز قيمتها الواضحة كأداة لنقل المعلومات من عقل لآخر . وهذه الاهمية تؤكدها دراسات عديدة ــ نذكر منها ، على سـبيل المثـال ، دراسات « تريانديس ، لوه ، ليفين » (٤١) وفيها قارنوا التأثير النسبى للغة (الانجليزية) المنطوقة على آراء واتجاهات الطلاب الجامعيين . فى هذه التجارب كان الطـلاب ينصتون الى عبـارات مسجلة على شرائط يجرى التلفظ بها اما فى لغة ذات مستوى منخفض ولا تراعى قواعد النحو أو فى لغة ممتازة ذات مستوى رفيع . وفى أثناء الانصات لهذه العبارات يعرض البـاحثون على شاشة أمام المفحوصين صورة رجـل على انه المتكلم الذى يحدثهم بهذه العبارات ، وقد كان الرجل اما ابيض أو زنجى ، كمـا كان يرتدى بأناقة أو على نحو ردىء . وبعد ذلك طلبوا من المفحوصـين أن يوضـحوا رغبتهم فى الاعجاب بالشـخص المتحدث ، وفى الترحيب به على أن يكون جارا لهم أو ان يرتبطوا به بالزواج ، وفى تقبله كصديق . وقد أوضح تحليل نتائج هـذه الدراسات ان الملبس ومظهره كانا يحتلان اهمية أقل فى تحديد استجابات الطـلاب . وقد كان الطلاب الأكثر تعصبا هم الأكثر تأثرا بالسلالة حينما ابدوا تقبلهم للمتحدث بأن يكون جارا أو صديقا أو قرينا بالزواج . ولكن ، من ناحيـة اخرى ، كان الأسـاس الرئيسي فى الاستجابة للشخص المتحدث هو نوعية لغته التى يتواصل معهم بها . فقد كان نوع اللغة التى يستخدمها

41. A.H. El-Koussy : The role of education for a healthy world cultural life (with reference to the development of mass communication). **The Journal of the Faculty of Education,** Ain Shams University, Cairo, 2, 1979.

لمتحدث مسئولا عن ٨٠٪ من التباين فى تحديدهـا اذا كان المتحدث سـوف يتقبله الطـلاب تصديق لهم .

ولأهمية اللغة ولعلاقتها الوثيقة بالدراسات النفسـية ، صـار « علـم النفس اللغـوى » Psycholinguistics (يأخـذ مكانة كبيرة فى علم النفس . ويمكن أن ندلل على ذلك من أنه فى عام ١٩٧١ كان عدد الدراسـات التي تحويهـا مجلـة « ملخصـات نفسـية » Psychological abstracts ٢٣,٠٠٠ دراسة ، منها ٦٩ دراسة (بنسبة ٣٪) تنتسب الى ميدان علم النفس اللغوى ، فى حين أنه فى عام ١٩٦١ كان عدد هذه الدراسات ثلاث مقالات فقط من ٧,٣٥٣ دراسة تحويها المجلة فى ذلك العام . وبالاضافة الى ذلك ، قد صار علمـاء النفس أكثر اهتماما بجوانب معينة من السلوك المرتبط باللغة . من هذه الجوانب ، على سبيل المثال ، ظاهرتا التعلم والتذكر وعلاقتهما باللغة وبالعمليات الرمزية. ومن المجالات الهامة أيضا ، ما تؤكد عليه النظريات والدراسات الأصيلة فى تطور نمو الأطفال من أن نمو الكلام واللغة عند الاطفال هو ظاهرة معقدة ترتبط بجوانب وعوامل كثيرة فى نمو الطفل ، وليس نموا لغويا فحسب . وهذا ما تكشف عنه بجلاء الاعمال الرائدة لبياجيه فى سويسرا ولفيجوتسكى فى روسيا (٤٢) .

يحدد « سلوبين » (١٩٧١) الفارق بين علم اللغة وعلم النفس اللغوى فى أن علماء اللغة يهتمون بالتراكيب أو البنى اللغويـة ، فى حين يهتم علماء النفس بكيفية اكتساب اللغة وكيف تقوم الانظمة اللغوية بوظيفتها حينما يتكلم الناس ويتم فهمهم (٤٣) . أى أن علماء النفس أكثر اهتماما بالجوانب **السلوكية للغة** . ولاشـك أن فهمنا للغة يستند على كل من جوانبها البنيوية والسلوكية على حد سواء : فلا نستطيع دراسة السلوك بدون الالمام بكيفية بنـاء السلوك ، ولا نستطيع فهم البنية دون ملاحظة السلوك .

ويعنى ذلك أن علم النفس اللغوى ليس تخصصا قائما بذاته ، وانما يقوم على نظـام العلاقات المتبادلة بين العلوم المعنية interdisciplinary . وفى ذلك قام « جورج ميلر ، وماك نيل(٤٤) بدور هائل فى تنظيم وجمع وبلورة النتائج التى توصل اليها علماء النفس فى دراستهم للسلوك اللغوى ، سعيا الى ربط هذه النتائج بطريقة تكاملية مع النظريات الرائدة فى ميدان علم اللغة ، وفى مقدمتها نظرية « نوام تشومسكى » .

ويمكننا أن ندلل على ذلك بنظريتين لهما أبلغ الأثر فى تقدم البحث فى السـلوك اللغوى ،

---

42. Triandis, H.C., Loh, W.D., & Levin, L.A. Race, status, quality of spoken English, and opinions about civil rights as determinants of of interpersonal attitudes. **J. pers. Psychol.**, 3 (1966), 468 - 472.

43. Slobin, D. I. **Psycholoinguistics.** Chicago : Scott Foresman, 1971.

44. Miller, G.A., & McNeil, D. Psycholinguistics. In lindzey & Aronson, (eds.), **The handbook of social psychology.** vol. 3. 2nd ed. Readings, Mass : Addison Wesley, 1969.

أو ان شئنا السلوك المرتبط باللغـة ، وهما :(أ) نظرية « نوام تشومسكى » (١٩٦٨) (٤٥) عن النحو التولدى التحولى » . transformational generative grammer ، وهي نظرية تعكس أحدث الاتجاهات وأكثرها شيوعا فى علم اللغة ،(ب) ونظرية «تشارلز أو سجود» (١٩٥٧ (٤٦) ، ١٩٧١ (٤٧) ، عن سيكولوجية المعنى وقياسه ،وهى من الانجازات العلميـة المميزة لميدان علم النفس اللغوى بخاصة وعلم النفس بعامة .

تذهب نظريـة ((تشومسـكى)) الـى أن القواعـد التى نستخدمها حينما نتكلم أو نفسر كلام الآخرين هى القواعد النحوية للغـة التي نستخدمها . فالتركيب النحوى الذى نستخدمه ونستجيب له ليس بظاهرة سطحية ، فالانسان قادر على أن يذهب الى ما وراء البنية السطحية للجملة ويحولها الى بنى structures اعمق تكشف عما وراءها من معـانى . وتفيد هـذه النظرية ان تعلم اللغة عند الاطفال لا يمكن تفسيره كلية استنادا الى نظريتى « تعلم اللغة بالمحاكاة » أو « بالتدعيم » ، biologically programmed بطريقة تؤدى بـه الى أن يستولد لغة مترابطة نحويا تمكنه من التكلم ومن أن يكون مفهوما من الآخـرين فى ثقافته . اى أن هـذا « الميكانزم التوليدى للنحو » grammer-generating mechanism هو جزء متأصـل فى الطبيعة الانسـانية . وفى ذلك يشير « سلوبين »(١٩٧١) الى ان هذه الاكتشـافات عن طبيعة اللغة سوف تؤول حتما الى تغيير مفهوم علماء النفس عن طبيعة الانسان .

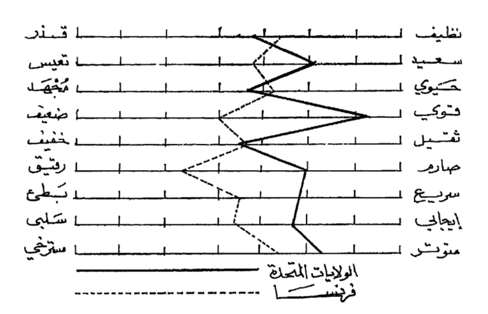
اما نظرية « تشارلز او سـجود » ، وما قامت عليه من دراسات ، فتبين أن الكلمات ، وحتى الكلمات البسيطة أو التى تشير الى أشياء وموضوعات حسية ، تتضمن جانبين : الدلالة المباشرة denotation والدلالة الضمنية cannotation وكثـيرا ما يقـوم اختيار الكلمات على اساس مشاعر الشخص الموصـل واتجاهاته ــ اى انطلاقـا من الدلالة الضمنية وهى ذات صبغة وجدانية ، بينما قـد يكـون للجانب الآخر ـ اى ما تشـير اليه الكلمات من دلالة مباشرة صريحة ــ اهمية أقل . يستخدم« أو سجود » لذلك طريقة تعرف ب « التمايز السيمانتى » semantic differential

ففى عـام ١٩٥٧ قـام اوسجود وزملاؤه بتحليل عاملى للجوانب الوجدانية affective لعدد كبـير من الكلمات والمصطلحات ، بهـدف قياس التباين فى مضمونها من المعلومات . وقد وجدوا أن حوالى ٥٠٪ من الفروق فى المعانى بين الكلمـات يمكن حصرها وفقا لثلاثـة عوامل : (١) التقييـم evaluation (٢) القـوة potency والنشاط activity . وهذه العوامل ، بدورها ، يمكن قياسها بواسطة تقدير المفحوصين للكلمات وفقا لسلسلة من المقاييس . فعامل « التقييم » لموضوع أو كلمة يمكن قياسه بواســطة مقاييس مثـل « حسن ــ ردىء » ،

45. Chomsky N. **Language and mind.** New York : Harcourt Brace & Jovanovick 1968.

46. Osgood C.E. etal. **The measurement of meaning.** Urbana : U. of Illinois Press 1957.

47. Osgood C.E. Exploration in sematic space. J. Soc. Issues, 27 (1971).



شكل (٤) : تقدير الطلاب الجامعيين ل « الولايات المتحدة الامريكية » و « فرنسا » ، باستخدام طريقة التمايز السيمانتى .

Lindgren, H.C. (1973). op. cit. p. 322.

« نظيف ــ قذر » ، (جميل ــ قبيح) . وعامل « القوة » يمكن قياسه بواسطة مقاييس مثل « ثقيل ــ خفيف » ، « صلب ــ رقيق » ، « قاس ــ لطيف » ، أما عامل « النشاط » فيمكن قياسه بواسطة مقاييس مثل « سريع ــ بطيء » ، « ساخن ــ بارد » ، « ايجابى ــ سلبى » .

وقد شاع استخدام طريقة « التمايز السيمانتى » فى دراسات نفسية عديدة وخاصة فيما يتعلق بدراسة الاتجاهات . ومن هذه الدراسات ، على سبيل المثال ، تلك التى قام بها « لندجرن » فى عام ١٩٦٦ (لندجرن ، ١٩٧٣) (٤٨) عن استخدام التمايز السينمانتى كمقياس لدراسة « الحالة الادراكية » perceptual set نحو بعض البلاد . ويتضح ذلك من الشكل رقم (٤) الذى يمثل متوسط تقديرات ٥٤ طالبا بجامعة سان فرانسيسكو ، طلب منهم تقدير « فرنسا » و « الولايات المتحدة » وفقا لتسعة مقاييس . تمثل المقاييس الثلاثة الاولى عامل التقييم ، وفيها كان تقدير الطلاب للبلدين متقاربا الى حد كبير ، عدا أن للولايات المتحدة مضمون وجدانى (سعادة) أكثر من فرنسا الى حد ما . ومن ناحية اخرى ، أدرك المفحوصون فرنسا بمضمون وجدانى (نظافة ، حيوية) أكثر من الولايات المتحدة . الا أن الفروق فى هذا العامل طفيفة وغير دالة . وبالنسبة لعامل « القوة » (وفقا للمقاييس الثلاثة التالية) ، كان تقدير الطلاب للولايات المتحدة مرتفعا ودالا ، وان كانت لا توجد فروق فى مقياس « الثقل » . فالولايات المتحدة تحمل مضامينا خاصة بالقوة والصرامة اعلى من فرنسا بدرجة كبيرة . اما بالنسبة للمقاييس الثلاثة الاخيرة فتوضح أن الولايات المتحدة اكثر فى عامل « النشاط » من فرنسا . ولا شك أن تكون « حالة ادراكية » معينة عند بعض الجماعات تجاه جماعات اخرى يلعب دورا كبيرا فى توجيه العملية الاتصالية .

اللغة ، اذن ، كنظام من الرموز وكسلوك اتصالى تنطوى على معان موضوعية اشارية صريحة ، واخرى ذاتية وجدانية ضمنية . ولاشك أن الاتصال السليم القائم على الفهم المتبادل بين الأشخاص والجماعات يستلزم الوعى بالمعانى المختلفة الكامنة وراء الكلمات والعبارات ، وتوظيف الكلمة فى خدمة السلوك الاتصالى .

• • •

انماط الاتصال :

يأخذ الاتصال انماطا متعددة ، تختلف وفقا للهدف من الاتصال ، وللوسائط المستخدمة ، ولحجم الأشخاص ونوعيتهم الذين يؤلفون العناصر الموصلة ، ولطبيعة الموقف الاتصالى ،

48. Lindgren H.C. (1973) op. cit. p. 322.

وغير ذلك من تعدد متغيرات العملية الاتصالية . ومع هـذا التعدد يمكننا أن نحدد **بعض انماط الاتصال من الناحية النفسية الاجتماعية على النحو التالى :**

(١) الاتصال بين الفرد ، ونفسه intraindividual :

ونعنى به ادراك الفرد لذاته ولعلاقاته بالعالم المحيط به ، ووعيه بخصاله وقدراته وحدوده ، وبجوانب قوته وضعفه ، وبما قد يعوق انطلاق طاقاته . ولا شك أن حسن اتصال الفرد مع نفسه يجعله أقدر على توظيف امكاناته توظيفا كاملا (fully functioning) ، الامر الذى يضمن بدرجة كبيرة السواء لشخصيته والفاعلية لأسلوب حياة هذه الشخصية .

واننا لنستطيع بذلك تفسير الشخصية من هذا المنظور الاتصالى ، مدعمين وجهة نظرنا بما يطرحه أحد الثقاة فى الفكر السيكولوجى المعاصر ، وهو « ج . نوتان » فى دراسة له عن « الوعى والسلوك والشخصية » (١٩٥٥) ، فى تفسير طبيعة الشخصية الانسانية : (٤٩) .

يقرر « نوتان » أن علماء النفس ، كقاعدة عامة ، يفهمون الشخصية على أنها تنظيم داخلى للسمات والاتجاهات والاستعدادات والاتساقات السلوكية . حقيقة ، الشخصية هى ذلك التنظيم الداخلى ، ولكن الخاصية الاكثر اساسية المميزة للشخصية تختفى فى ذلك التعريف. **فالشخصية اساسا بنية تتجاوز تنظيمها الداخلى ــ فابرز معالمها المميزة تتمثل فى تلك الحقيقة** بأن النظرة الى العالم والتعرض له تكون متضمنة فى تكوينها . الشخصية طريقة للوجود والسلوك way of being and behaving فى عالم يوجد بالنسبة للذات . فالنظرة الى العالم أو الموقف الحياتى مكون ضرورى للشخصية .

بهذا المعنى ــ كما يذهب « نوتان » تكون البنية الاساسية للشخصية هى **((وحدة الانا ــ العالم))** ، أو ان شئنا هى وحدة اتصال الأنا ــ العالم . وفى الحقيقة ان الشخصية تتألف من انماط مختلفة من علاقات الأنا ــ العالم ومن اتصالهما الوظيفى ، تلك العلاقات اللازمة لتوظيف الشخصية personality functioning ليس على مستوى التفاعل البيوكيميائى بين الكائن الحى ــ البيئة فحسب ، ولكن أيضا على مستوى العلاقات المعرفية والوجدانية بين الأنا ــ العالم .

وتحديد طبيعة الشخصية على هذا النحو ينطوى على مفهوم آخر لجانب اساسى من جوانب الشخصية ، ونعنى به الوعى ، الذى يضىء كافة اركان الشخصية ، ويرشد سلوكها ، ويستلهم انطلاقتها وتساميها . لا يشير الوعى أساسا ، خلافا للنظرة الاستبطانية ، الى عالم داخلى يتكون من تمثيلات representations ومعانى . الوعى هو الحضور الفورى للعالم ذاته ، هو التعرض الى العالم السلوكى الحقيقى والانفتاح عليه ، وليس انحصارا فى عالم داخلى من التمثيل . وبالوعى يكون الانسان حاضرا بالنسبة لنفسه ، ذلك الحضور الذى يؤدى الى تمكينه من ادراكه لنفسه وفى اتصالها بالعالم ، والى العمل على تكييف ادراكه وسلوكه ،

49. Nuttin J. Consciousness behavior and personality. Psychol. Rev. 62 (1955) 349-355

بل والى اعادة تشكيل شخصيته ذاتها . فهـذاالحضور يمكن الانسان من التدخل ، بقصد ، فى مسار نموه لكى يعيـد بناء علاقاته مع البيئةواتصاله بهـا . تلك هى الوظائف « العليـا » للوعى التى تحرر الشخصية من الانغلاقيـة أومن سـوء الاتصال مع نفسها وعالمها . وتلك هى الامكانيةالانسانية التىتعتبر اساس تلك الاشكالالراقيـة من السـلوك كالعلم والمعرفة والجهود القصدية الراميـة الى تحسين الذات .

يمكننا أن نرى فى نظـرية « نوتان » عـنالشخصية مفاهيم عديدة للاتصال : وحدة الانا ـ العالم ، الوعى ، حضور العالم فى الشخصية ،وغيرها من المفاهيم التي تؤكـد على الاتصـال الوظيفى الفعال بين الفرد والعالم المحيط به .

الاطار المرجعـى الظاهـرى (الفينومينولوجى) : يـؤكـد انصـار المنحـى الظـاهـرى (الفينومينولوجى) فى علم النفس انه لكى نفهمسلوك الفرد فى موقف ما ، فانه من الضرورى ان نفهم معنى ذلك الموقف بالنسبة للفرد . ولذلكفمن النادر ان يؤدى تحـديد طبيعة المـوقف المثير الى تقديم اساس للتنبؤ بسلوك الفـرد ،لأن كل فرد يدرك هذا الموقف عينـه بمعانـى مختلفة . يصبح من الضرورى اذن أن نفهم كيفيدرك الفـرد العالم بالنسبة له لكى نفهم ذلك الفرد ، ولكي نتنبأ بالكيفية التي سوف يسلكبها فى موقف معين .

وفى ذلك يسلم « كومبز وسنج » (١٩٥٩)أن « كل سـلوك ، دون اسـتثناء انما يتحدد كلية بالمجال الادراكى للكائن الحى السالك(٥٠) .ويقصد بالمجال الادراكى perceptual field « الكون الكلى ، بما فيـه ذاته ، كمـا يخبـرهالفرد فى لحظـة الأداء (٥١) . ويعنى ذلـك ان المجال الادراكى قد يتفق أو لا يتفق مع الواقـعالطبيعى ، كما أنه قد يستبعد الكثير مما يحيط بالفرد فيزيقيا . فأنت فى أثناء قراءتك لهـذهالصفحة قد تكون فى هذه اللحظة غير واع تمامـا بالكثير من الأشياء المحيطة بك . اى انه بالنسبةلهذه اللحظة لا تكون تلك الاشياء جزءا منمجالك الادراكى . ولكن اذا ابصرت من حولك فسوفتدخل بعضا من هذه الاشياء فى مجالك الادراكى. ومن ناحية اخرى ، قد تكون هناك أشياء غـيرحاضرة فيزيقيا فى هذه اللحظة ، ولكنها تكـون حاضرة نفسـيا لانهاء جزء من مجالك الادراكى. ويعنى ذلك ، **ان المجال الادراكـى هو المجـال الشخصى والفريد لوعى الفرد .**

وهذا المجال الادراكى للفرد يخضع للتغيرالمسـتمر . فالفرد لا يكون واعيـا بكل أجزاء مجاله الادراكـى على حـد سـواء ، كمـا انالأحداث تتوالى فى تتابع سريع وراء بعضـها . وبسبب التعلم ، يميل ادراك الفرد لنفسالظاهرةالى التغير. فالتعلم،بالنسبةللعالمالفينومينولوجى هو عملية التمايز المتوالى repregressove dofferentiation من المجال الادراكى الاكثـر عمومية . فثمة معان جـديدة يلحقهـا الفـردبما يلاحظه .

---

50. Combs A. & Snygg D. Individual behavior. (Rev. ed.) New York : Harper & Row 1959 p. 20.

51. Ibid.

والحقيقة بأن المجال الادراكى للفرد خاضع للتغير المستمر لا تعنى بأنه غير منظم . فالخبرة السابقة الفريدة للفرد تمده بمجموعة فريدة من المعانى التي تؤثر فى كل خبرة جديدة . وما يتخذه الفرد من احكام ويقوم به من أعمال ، انما يجرى فى اطار هذه المجموعة من المعانى الفريدة . **وبقول آخر ، فان المجال الادراكى** منظم بطريقة لاشباع حاجات الفرد . **فالناس تميل الى ان ترى ما ترغب فى رؤيته .**

لكل فرد اذن ادراكاته المتميزة لذاته . يطلق « كومبز وسنج » على تنظيم كل الطرق التى يرى بها الفرد نفسه مصطلح « الذات الظاهرية » phenomenal self ، اى الذات كما يكون واعيا بها . فكل شخص يدرك كنفسه على أن لديه خصائص جسيمة معينة ، وطابع معين ، وسمات شخصية معينة ، وقدرات معينة . وهكه الادراكات الكثيرة للذات تختلف بدرجة هائلة فى أهميتها بالنسبة للفرد . ويخصص « كومبز وسنج » مصطلح « مفهوم الذات » self concept لادراكات الذات التى تحمل أهمية رئيسية بالنسبة للفرد .

ويوضح الشكل رقم (٥) رسما تخطيطيا للمجال الظاهرى الكلى للفرد ، تمثله سلسلة من الدوائر المتراكزة concentric circles اى المتحف فى المركز وهو مفهوم الذات . فى هذا الشكل التخطيطى ، نجد أن الدائرة الكبيرة تطوق المجال الظاهرى الكلى . ويعرف ذلك الجزء من المجال الظاهرى الذى يتضمن كل ادراكات الذات ، والذى تمثله الدائرة الاصغر ، بـ « الذات الظاهرية » . أما المحور المركزى للذات الظاهرية ؛ والذى يحمل الاهمية الكبيرة بالنسبة للفرد ، فهو « مفهوم الذات » .



شكل (٥) رسم تخطيطي يوضح المجال الظاهرى الكلى للفرد فى ثلاث دوائر متراكزة : المجال الظاهرى ، الذات الظاهرية ، مفهوم الذات .

Loree, M.R. Psychology of education. New York : (The Ronald Press Co., 1970, p. 46.

ويميل كل فرد الى الدفاع عن مفهومه عن ذاته والى تعزيز هذا المفهوم . وهو فى ذلك يتعلم تلك الاشياء التى تحمل معانى شخصية بالنسبة له ، ويرفض الاشياء التى من شأنها أن تهدد ادراكاته لذاته أو تقوضها . ومن ثم ، تنشأ المشكلات حينما يجد الفرد نفسه مضطرا الى ممارسة أدوار لا تتفق مع مفهومه عن ذاته . (٥٢) فقد استطاع بعض الباحثين (بونكر ، ١٩٦٧ (٥٣ ، سميلسر ، ١٩٦١ (٥٤) أن يتحققوا تجريبيا من صحة الفرض الذى يقرر أن أداء الادوار يكون أكثر فعالية تحت شروط التطابق بين الذات والدور self-role congruence مما هو فى ظل شروط عدم التطابق بين الذات والدور المنوط بالفرد . ففى دراسة « سميلسر » جرى فرز المفحوصين ، وهم طلاب باحدى الكليات ، الى فئتين وفقا لمقياس للسيطرة احداهما مرتفعة للغاية والاخرى منخفضة للغاية على هذا المقياس . ثم نظموا ازواجا للمشاركة فى مهمة تعاونية لحل بعض المشكلات . وفى هذا التنظيم يكلف احد المفحوصين بدور مسيطر يقوم على التخطيط وتوجيه الأوامر ، بينما يتعين على زميله القيام بدور التابع الذى ينفذ هذه الاوامر . وقد اتضح ان الفاعلية الاكبر فى الاداء تتحقق حينما ينشط بالطالب المسيطر دور مسيطر ويشترك فى المهمة مع زميل خاضع له دور التابع . ومن ناحية أخرى ، يتدنى الاداء الى اقصى درجة حينما لا يتفق الدور المنوط بالفرد مع ما يتميز به من سمة السيطرة - الخضوع .

يتضح من ذلك العرض ان اتصال الفرد مع نفسه قوامه فكرته عن نفسه ، وادراكه لخصائصه وامكاناته ، ووعيه بأسلوب حياته . ويعنى ذلك أن اتصال الفرد بنفسه يتحدد بادراكه لذاته . وهذا النمط الاتصالى يمثل ركيزة العلاقات الاتصالية الانسانية ، سواء الاتصال بين الفرد والآخرين أو الاتصال بين الجماعة الاجتماعية .

(٢) الاتصال بين الفرد والآخرين interindividual

يرتبط ادراك الفرد لذاته ارتباطا وثيقا بادراكه للاخرين ، وبالتالى فان اتصال الفرد بالآخرين ونظام علاقاته بهم يتحدد بهذا المنظور الفينومينولوجى للاتصال كما يتحدد أيضا بالواقع الاجتماعى الثقافى للافراد . هذا الاتصال بين الفرد والآخرين ينمو عند الطفل من العلاقات الاتصالية والادوار المتبادلة بين اعضاء الاسرة كوحدة اجتماعية ؛ ويأخذ هذا النمط الاتصالى من التطور عند الفرد أدواره الاجتماعية . ويعنى ذلك ان العملية الاتصالية تتطور وتتحقق فى سياق الادوار التى يقوم بها الفرد .

---

52. Sarbin T.R. & Allen V.L. Role theory. In G. (Lindzey and E. Aronson (eds.) **The Handbook of social psychology.** vol. I. (2nd ed.) Readings Mass. : Wesley 1968.

53. Bunker G. **Self role congruence and status congruence as interacting variables in dylactic behavior.** Barkley : Univ. Calif. Press 1967.

54. Smelser W.T. Dominance as a factor in achievement and perception in cooperative problem solving interactions. **J. abnorm. soc. Psychol.,** 62 (1961) 535-542.

الادوار والاتصال :

يعتبر « كلوكهوهن وموراى وشـنيدر » فى كتابهم « الشخصية فى الطبيعة والمجتمع والثقافة » (٥٥) (١٩٥٣) « محددات الادوار » role determinants من أبرز المحددات للشخصية ، حيث يكمن وراء نمو الشخصية وتوظيفها Personality functioning أدوار معينة يباشرها الفـرد .

يحدد « رالف لينتون » الادوار فى ضوء الافعال التى يمارسـها الفرد لكى يدعم الموقع الذى يحتـله فى نظـام العـلاقات الاجتماعيـة والانتاجية .(٥٦) أما « س. سارجنت » فيحدد الدور على أنه نموذج للسلوك الاجتماعى الذى يبدو ملائما للفرد من الناحية الموقفية فى ضوء مطالب وتوقعـات الافراد فى جماعتـه .(٥٧) فالادوار تتاثر بوضوح بتوقعات الفـرد لذاتـه وبمفهومه عن نفسـه ، وهذه التوقعات تتواءم مع توقعات الآخرين منه . « فالذات ــ كما يقول » هارى سـتاك سوليفان « ــ تتالف من استحسانات الآخرين للفرد أو من تقـديراتهم المنعكسـة على سلوكه » . (٥٨) .

أما « دانييـل ميلر » فيشـير أيضا الى ان للادوار تأثيرا معياريا معينـا علـى السلوك الاجتماعى للفرد . ويقرر : « ان الاسـتجابات المتبادلة بين شـخصين يمكن تفسيرها أيضـا عن طريق تصوراتهما المشتركة للسلوك المـلائم لدوريهما ، اكثر مما يمكن تفسـيرها عن طريق خصائصهما النفسية أو الصفات الفريدة للتفاعل الاجتماعى (٥٩) . ويذهب « ميلـر » أيضا الى أن للادوار الاجتماعية وظيفة ، تتمثل فى وضع حدود لسلوك أعضاء المجتمع . وبذلك تكـون الادوار ضرورية لوجـود التـركيب الاجتماعى للمجتمـع .

ويعتبر « ميلـر » الادوار على أنها تتابعات متعلمة للسلوك ــ أى أنها أساليب مكتسـبة من السلوك تعمل على ترجمة القيم الى انماط مـن العمل والاداء . ويكون « التعلم الاجتمـاعى » بذلك هو العامل الحاسم فى تعلم الادوار التـى تنمو مع الفرد بنمو خبراته فى الوسط الاجتماعى الذى يعيشـه .

---

55. Kluckhohn C. Murray H.A. & Schneider D.M. (eds.) **Personality in nature, society, and culture.** New York : Knopf 1953.
56. Linton R. **The study of man.** New York : Appleton-Cent.-Crofts 1936.
57. Sargent S.S. Conceptions of role and ego in contemporary psychology. New York: Harper 1951 pp. 355-370.
58. Sullivan H.S. **Conceptions of modern psychiatry.** Washington D.C. : William Alanson White Psychiatric Foundation 1947 p. 10.
59. Miller D.R. The study of social relationships : situation identity and social interaction. in S. Koch (ed.) **Psychology : a study of a science.** vol. 5. New York : Mc Graw-Hill 1963 p. 655.

وتنطوى ظاهرة « **تمايز الادوار** » role differentiation على اهمية كبيرة بالنسبة لفعالية الاتصال . فتمايز الادوار يرتبط بنمو قدرة الفرد على التوافق لضغوط المجتمع المتغير ، لان التوافق يتحقق من خلال هذا التمايز — اى من خلال نمو مخزون متسع من الادوار عند الفرد والاستجابة لها . هذا الاتساع فى الادوار وتمايزها يرتبط باتساع نطاق اتصالات الفرد . وفى ذلك يقرر « ساربين وآلين » انه « بقدر ما يزداد مخزون الادوار repertoire of roles عند الفرد ، بقدر ما يكون مهيأ على نحو افضل لمواجهة مطالب الحياة الاجتماعية » (٦٠) فالفرد الذى يتمتع بمدى اكثر اتساعا من الادوار التى يستطيع ممارستها لا يكون قادرا على التفاعل والاتصال بفاعلية مع غيره من الافراد فى عدد كبير من المواقع الاجتماعية فحسب ولكنه يكون قادرا كذلك على التعاطف empathy مع الاخرين . ويدل التعاطف على قدرة الفرد على تخيل دور الآخر وعلى ادراك الموقف بالطريقة التى يراها الاشخاص الاخرون . وهذه العملية لا تنطوى على درجة عالية من الادراك الاجتماعى فحسب ، ولكن ايضا على قدرة عالية على الاتصال بالاخرين . ويعزى ذلك الى ان التفاعل الاتصالى الناجح بين الافراد يتوقف بدرجة كبيرة على الحد الذى يكون عنده الاشخاص المشتركون فى العملية الاتصالية على وعى بحاجات بعضهم الآخر وبمشاعرهم واتجاهاتهم وقيمهم والى غير ذلك .

(٣) الاتصال بين الجماعات الاجتماعية :

من الحقائق البارزة فى سيكولوجية الاتصال ، والتى يعنى بها علم النفس الاجتماعى ، تلك الحقيقة بان الاتصال يعمل كأساس للعلاقات الاجتماعية بكل انواعها . فالاتصال هو بمثابة « الاسمنت » ، ان صح هذا التعبير ، الذى يربط الناس مع بعضها فى انظمة اجتماعية : جماعات ، ثقافات ، مجتمعات ، أو ما شابه ذلك . ويذهب « كاتزوكان » الى انه يمكن النظر الى الانظمة الاجتماعية على انها شبكات مقيدة من الاتصال — وهى مقيدة من حيث أن تدفق المعلومات من وحدة اجتماعية الى وحدة اخرى داخل النظام يجرى تركيزه وتوجيهه لتنقية المعلومات من البيانات غير المتعلقة التى قد تتدخل مع الرسالة الجارى نقلها . (٦١)

والواقع ان الجماعات الاجتماعية تصبح انظمة اجتماعية فعالة بواسطة الاتصال ، كما ان محاولات الاتصال تؤدى الى تكوين الجماعات . فالجماعات الاجتماعية توجد بفضل التفاعل الاتصالى الذى يتواتر بين اعضائها . ويتحدد الاتصال بين الجماعات الاجتماعية وفقا لانماط هذه الجماعات وما يمكن ان يقوم بينها من علاقات وادوار متبادلة .

انماط الجماعات : يتاثر سلوك اعضاء الجماعة بانماط الجماعات التى يحققون فيها وظائف معينة . وسوف نركز باختصار على بعض هذه الانماط ذات التاثير الاكبر على السلوك الاتصالى .

---

60. Sarbin T.R. & Allen V.L. op. cit. p. 491.

61. Katz D. & Khan R.L. **The social psychology of organization.** New York : Wiley 1966.

ا ــ الجماعات الاولية والثانوية : يتزايد تأثير الجماعة على اتجاهاتنا وسلوكنا وعلاقاتنا ، بقدر ما ننضوى بعمق الجماعة . وتحدد درجة الانضواء الشخصى personalinvolvement فى الجماعة الى حد كبير نمط هذه الجماعة : كجماعة أولية primary group أو كجماعة ثانوية secondary group (٦٢) .

فى الجماعات الاولية يتحقق الاتصال وجهالوجه وبصورة متكررة ، وعلى نحـو اكثر عمقـا وودية . وتبـدو الخاصية الرئيسية للجماعاتالاولية فى تأثيرها « على شكل الطبيعة الاجتماعية للفرد » (٦٣) . وتعتبر جماعة الاسرة خير مثالالجماعات الاولية ، ولكن هـذا النمط يتضمن كذلك الجماعا ت الترويحية وجماعات العمـل ،بل وأى جماعة ينضوى فيها الافراد بعمق . أما الجماعات الثانوية فتتمثل فى المنظمات والاحزابالسياسية والمهن والدواوين الحكومية والجماعات القومية . وتتسم هذه الجماعات بأنهاء أكثـرلا شخصية impersonal وبأن العلاقات بين الأعضاء فيها ذات صبغة رسمية وتعـاقـدية contractual . وبينمـا يكون الاتصال فى الجماعة الاولية متصفا بصبغــةعاطفية بدرجة كبيرة ، نجـد أن الاتصال فـى الجماعة الثانوية يقـوم علـى تبـادل المصالـحوالخدمات والمعلومات والكسب المادى .

ب ــ الجماعــات الشــكلية واللاشكلية : غالبا ما تعتبر الجماعات الاولية كجماعاتلا شكلية informal group ، والجماعــات الثانويــةكجماعات شكلية formal groups تتطلب الجماعة الثانوية درجة معقدة من التركيب لكىتحافظ على نفسها وتحقق أهدافها . وادا كانت الجماعة منخفضة فى تركيبها ، فانها من المحتملان تكون غير مستقرة ، وان تنشأ وتختفى فى آن واحد ، مثل تكون جماعة من الطلاب لاحتســاءالشــاى فى كافتيريا الجامعــة . أي ان تركيب الجماعة فى بنيته متشابكة الادوار والاتصــالاتيساعد على جعل الجماعة أكثر استقرارا ويمكنها مــن مقاومة التغــيرات الشديدة . وقـد ادتالتراكيب أو البنيات الشكلية formal structures الكثير من الجماعات الثانوية كالمنظمات الدينية ،الى تمكينها من البقاء لقرون عديدة .

ج ــ الجماعــات المنغلقــة والمفتوحــة : تعنى الجماعات المنغلقة أو المقصورة exclusive groups تلـك الجماعات التى تحـددالعضوية فيها بفئات معينة وتقصرها عليهــا . ومن أمثلــة الجماعات المنغلقــة ــ الاتحادات والنقابات أو الرابطات المهنية المختلفة ، فمثلا نقابة المعلمين أو المهندسين لا تسمح بالعضويــة فيهــاالا لاشخاص ذوى اعدادمهنى معــين وخـبرات معينة . مثل هذه الجماعات تقوم على أســاس وظيفى ــ فنقابة المهندسينمثلا توجد لغــرض تمكين اعضائها من الاتصال ببعضهم لاخر ، ومن الاشتراك فى مشروعات تعاونية ، ومن التأكـد على معايير معينة للتدريب والممارسات المهنية ،وغير ذلك من قضايا ومشكلات تتعلق بالمهنــة .

---

62. Cooley C.H. **Human nature and the social order.** New York : scribners 1902 (Reprinted by Free Press New Yor : 1956.

63. Ibid p. 23.

أما الجماعات المفتوحة inclusive groups ، فهى تلك الجماعات التى تفتح أبوابها غالبا لكل من يرغب فى عضويتها ، بل وربما تسعى الى اجتذاب اعضاء اليها . ومن أمثلة هذه الجماعات - الجماعات السياسية ، وجماعات الاندية وماشابه ذلك . وهذه الجماعات ، خلافا للجماعات المنغلقة ، لا تفرض مواصفات خاصة للعضوية ، عدا الاتفاق بين الاعضاء فى الاهتمامات المتعلقة بالجماعة ، وتقبلهم لاهداف وقواعد التنظيم فيها .

د - **الجماعات المنتمية والمغتربة** : ترتبط ظاهرة الاستبعاد exclusiveness فى الاتصال بين الجماعات الاجتماعية بنمط جماعة منتمية in-groups أو كجماعة مغتربة out-groups . يطلق على الجماعات المنتمية فى بعض الاحيان مصطلح جماعات النحن we groups خلافا للجماعات المغتربة التى قد تعرف بـ « جماعات الهم » they groups .

تتصف الجماعات المنتمية باحساس قوى بالتوحد المتبادل وبالمعية بين أعضاء الجماعة ، الى الحد الذى يشعرون معه بالعزلة وبفقدان المكانة اذا خرجوا عن نطاق الجماعة . ومن شأن العضوية والمشاركة فى هذه الجماعات ان تستدعى غالبا مشاعر قوية من الاخلاص والتعاطف والتكريس . ومن المحتمل أن يكون أسلوب تفكير مواطنى البلاد ، التى يسود فيها احساس قوى بالقومية ، بشأن العلاقة بين أنفسهم وبين الناس فى بلاد اخرى على اساس « نحن » و « هم » . هذه المشاعر تكون اقل وضوحا فى بعض البلاد الجديدة ، حيث يكون من المحتمل أن تمثل « نحن » القبيلة او المجتمع الذى يكون الفرد عضوا فيه ، فى حين يتضمن مفهوم الـ « هم » أى فرد آخر .

وفى العصور الحديثة ، يستخدم مفهوم « الجماعات المنتمية » للاشارة الى تلك الجماعات التى لها قدر اكبر من القوة والفعالية فى المجتمع ، مثل بعض العائلات التى تلعب أدوارا كبيرة فى الحكم والسياسة والاقتصاد ، أو بعض الاحزاب السياسية ، أو المؤسسات الدينية ، أو الشركات أو النقابات وغير ذلك . فمثلا ، يعتبر البروتستانتيون البيض الانجلو - ساكسونيون كجماعة منتمية كبيرة فى الحياة الاقتصادية الامريكية . وتسعى هذه الجماعات الى المحافظة على سمعتها ومكانتها ، والى مقاومة جهود اعضاء الجماعات المغتربة الرامية الى مشاركتها فى قوتها . ومن الاساليب التى تلجأ اليها الجماعات المنتمية لمواجهة التطفل الحقيقى أو المتخيل من جانب الجماعات المغتربة على حقوقهم وامتيازاتهم ، هو زيادة التباعد الاجتماعى بين انفسهم وبين اعضاء الجماعات المغتربة . وفى ذلك توضح دراسات « زيلر ، بهرنجر ، جود شيلز » أن الجماعات التى تسمح بالتغير فى عضويتها ثابتة (٦٤) . وقد أجرى « هوفمان وماير » دراسة على سلوك حل المشكلات فى نوعين من الجماعات : الاولى وتتألف من أفراد متشابهين فى انماط الشخصية ، فى حين كانت الجماعة الثانية تتضمن أفرادا ذوى سمات

64. Ziller R.C. Behringer R.D. & Goodchilds J.D. Group creativity under conditions of success or failure and variation in group stability. J. app. Psychol., 46 (1962) 43-49

شخصية متباينة . وقد أوضحت نتائج هـــذه الدراسة أن الجماعة غير المتجانسة قد توصلت الى حلول أفضل وكانت تستثير فاعلية اكبر بين اعضائها . (٦٥)

هـ ــ جماعات العضوية والجماعات المرجعية :من الواضح ان الجماعات التى نحتفظ بعضويتها فيها تباشر بعض التأثير على سلوكنا . فالعضوية فى جماعة ما تكون متفقة بدرجة اكبر او اقـل مع نزعتنا الى تقبل معاييرها وقيمها . وليس من الضرورى لذلك ان يكـون لجماعـة العضويـة membership group تأثير على سلوكنا . ومن ناحية أخـرى ، تعتبر اي جماعـة ذات تأثـير معيارى على سلوكنا جماعة مرجعية reference group ، لاننا « نرجع » سلوكنا الى معاييرها. ومن الدراسات الكلاسيكية عن تأثير الجمـاعات المرجعية على السلوك ، تلك الدراسة التى قـام بها «نيوكمب» (٦٦) عن تأثير قيم الكلية علـى قيم الطلاب ، وجد « نيوكمب» أن القيم الليبرالية للكلية قد انعكست على قيم الطلاب وعلى توجههم الليبرالى . وفى دراسة تتبعية لبعض الطـلاب المستجدين بجامعة ميتشيجان ،وجد« ليهمان»(٦٧) أن الطلاب لـم يصيروا ليبراليين فحسب ، ولكن أيضا اكثر اقتدارا عـلى حـل المشكلات ،واكثر استقبالا للافكار الجديدة ، واكثر عقلانية وعلمية ، واقل نمطية فـى معتقداتهم . اي ان هؤلاء الطلاب قد استخدموا اعضاء الكلية كجماعة مرجعية فى أحداث هذه التغيرات فى سلوكهم .وبعنى ذلك ، وفقا لمفاهيم التعلم الاجتماعى ، ان أعضاء الجماعة قد صاروا كنماذج للسلوك الذى يحتذيه الطلاب ويحاكونه .

التعصب بين الجماعات كمعوق للاتصال :تعتبر ظاهرة التعصب او التحامل حجـر عثرة يعوق الاتصال بين أفـراد المجتمع وادراكـهم ،وينحرف بها الى دروب مظلمة ومسالك مغلقـة لاتجنى منها الجماعة الا « قبض الريح » .

ان المعايير التى ينميها المجتمع تحدد ليس مقـدار العـداوة التـى يمكـن التعبير عنهـا صراحة فحسب ، ولكن أيضا الاشكال التي يمكن ان تأخذها . وبقدر مايزداد المجتمع تعقيـدا ، يزداد احتمال توجيه المجتمع للعداوة لكى يجرى التعبير عنها بطريقة رمزية وليس بطريقة مباشرة يتضح ذلك فى «الاعلان» بالعدوان وفقا لمفاهيم التحليل النفسى ، وذلك عن طـريق التخلص منه من خلال الالعـاب التنافسية ، والعمـــل الجسمى الشاق ، والسعى الى حل المشكلات ، والمشروعات التنافسية ، والانهماك فى اعمـال انتاجية ، والتقارب الاتصالى بين اعضاء المجتمع أما أسس التعصب بين الجماعات فتتمثل فـــى التنافــس بين الجماعات ، عـــدم الاستحسان المتبادل للقيم والانماط السلوكية ، الفروق فـى المكانة الاجتماعية ، والتفاعل الذى يؤدى الـى الاحباط . (٦٨)

---

65. Hoffman L.R. & Maier N.R. Quality and acceptance of problem solutions by members of homogeneous and heterogeneous groups. **J. abnorm. soc. Psychol.,** 62 (1961) 401-407
66. Newcomb T.M. **Personality and social change.** New York : Dryden 1943.
67. Lehman I.J. Autobiography of a freshman class. **Measurement in education, Yearbook of the National Council on Measurement in Education,** 20 (1963) 115-123
68. Amir V. Contact hypothesis in ethnic relations. **Psychol. Bull.** 71 (1969), 319-342

واذا كان الباحثون فى الامراض النفسيةوالعقلية يؤكدون على أن لكل عرض غـرض ، أى ان الاعراض المرضية ظاهرات وظيفيـة سـواءبالنسبة للفرد او المجتمع ، فان التعصب ظاهرة مرضية وظيفية تقوم ب «جدولة» او «تصريف»العدوان وتهيئة موضوعه وتبريراته . ويتضح ذلك من التحليل التالى : (٦٩)

ـ فالمجتمع أو قطاع منـه يعين جماعة اوجماعات معينة « كهدف ملائم » أو « كموضوع مناسب » لتصريف العدوان فيها .

ـ وجماعة الهدف target group هذهتكـون مختلفة بشكل مـا بحيث ان الجماعـات المتعصبة تعتقد أن جماعة الهدف ادنى منها مكانةـ كأن تكون جماعة فقيرة ، أو جماعة من صغار السن ، أو من الاناث ، أو من جنس أو لون أودين أو مذهب مخالف للاكثرية ، أو من الاجانب أو المهاجرين أو غير ذلك من جوانب الاختلاف .

ـ يبدو اعضاء جماعة الهدف ، فرديا اوجماعيا ، على انهـم مستضعفون غـير حصينين وبالتالـى فهم عرضـة للهجـوم والسـقوط vulnerable بشكل ما .

ـ ان المعتقدات النمطية stereotyped deliefs التى تؤيد الاتجاهات السلبية نحو أعضاء جماعة الهدف هى معتقدات متعلمة ، وعادة ما يتم ذلكالتعلم فى مرحلة الطفولة .

ـ ان الاتجـاهات والانمـاط السلوكيـةالعدوانية تزعم درجة مـن الشرعيـة للعدوان وتكون له شكلا من أشكال المؤسسات والمنظمات institutionalized form of aggression التى تدعم هذه الاتجاهات والممارسات ، ومن ثم يكون الفردالمتعصب والجماعات المتعصبة فى تحـرر مـن الحاجة الى الشعور بالاثم .

ـ ان المجتمع بصفة عامة يهيىء نوعـا منالمنافذ فى شكل سلوك يقره بدرجة أو بأخرى ، وهذا السلوك ييسر التعبير عن العدوان نحـواشخاص جماعة الهدف . وتتراوح طرق التعبير عن التعصب مـن العزل الاجتماعـى لاشخاصجماعة الهدف الى التخلص منهم أو حتى ابادتهم .

والواقع ان ظاهرة التعصب حاجز يعـوقالتواصل بين أركان البناء الاجتماعى ، ويمنـع الاتصال المنتج بين اعضاء الجماعة . ولذا فـانالتعصـب ضرب مـن ضروب الحيـل النفسية الاجتماعية الفاشلة ، لانه لا يقوم على مبـادىءانسانية كالعدالة والمحبة والحرية والاختبـار وغير ذلك من المبادىء ، ولا ينطلق من ارضيةمنالصحة النفسية الاجتماعيـة ، ولا يسعى الـى تعضيد العلاقات الاتصالية الانتاجية والواعيـةبين الافراد والجماعات .

• • •

---

69. Lindgren, H.C. op. cit. p. 441.

صعوبة الاتصال (باثولوجيا الاتصال)

يمكن وصف الاضطرابات السلوكية على أنها صعوبات أو اضطرابات فى الاتصال ، تنسحب على كل انماط الاتصال وعملياته ، سواء الاتصال بين الفرد ونفسه أو بين الفرد والاخرين أو بين الجماعات الاجتماعية . وتتحدد باثولوجيا الاتصال بثلاثة مستويات (٧٠)

أ ـ المستوى الفنى technical level ، ويتضمن وضع جهاز الاتصال ، وأبعاد شبكة الاتصال ، والمتضمنات الوظيفية وكذلك الجوانب الفيزيقية للنقل والاستقبال .

ب ـ المستوى السيمانتى semantic level ، ويتعلق بالدقة الى تنتقل بها سلسلة الرموز المرغوب للرسالة ، بما فى ذلك التحرفات السيمانتية .

ج ـ مستوى التفاعل interaction level ويشير الى فاعلية نقل المعلومات على سلوك الناس فى محاولة التوصل الى تأثير منشود .

ويعنى ذلك أن صعوبات أو اضطرابات الاتصال تتضمن كافة أبعاد الاتصال وعملياته ونواتجه . واذا كنا نستطيع أن نحدد عدة مصادر لصعوبة الاتصال أو لسوء الاتصال ، الا أن باثولوجيا الاتصال تنبع أساسا من انتهاكات للشروط التى تقوم عليها العلاقات الانسانية الطيبة . يحدد « كولمان » المصادر العامة التى تكمن وراء صعوبات الاتصال على النحو التالى : (٧١)

التوجه المادى : الميل الى اعتبار الافراد الاخرين كاشياء أو كموضوعات مادية بدلا من اعتبارهم كاشخاص لهم شاعرهم واجتهاداتهم . وهذا يعنى عدم القدرة على اقامة علاقات انسانية تتضمن احترام الاخر وتقدير حضوره وعزته وتكامله . كما يعنى ذلك نقص القدرة على التعاطف .

التمركز الذاتى : الانشغال بالاهتمامات الذاتية الى الحد الذى يصبح معه الشخص غير حساس بمصلحة وحقوق الاخرين . والشخص المتمركز حول ذاته غير قادر على اقامة اي شيء عدا العلاقات المصطنعة .

الاستغلال : نزعة مصاحبة غالبا للتمركز حول الذات ، لاتخاذ اتجاه استغلالى فى العلاقات بين الفرد والاخرين ، مع عدم تقدير لحاجاتهم واغراضهم . يتضح ذلك مثلا فى جهود مدير أو رئيس للعمل لتناول الناس والمواقف فى اتجاه تحقيق مصالحه . وغالبا ما يتضمن ذلك ميلا الى المخادعة .

---

70. Ruesch, J. Values, communication, and culture. In Ruesch, J., & Bateson, G. (eds), **Communication : The social matrix of Psychiatry.** New York : Norton & Co., 1968, p. 19.

71. Coleman, J. C. op. cit. p. 434.

المخادعة : الميل الى الاستفادة من الاخرين من خلال الخداع والنفاق . وقد يتضمن ذلك استخدام أساليب تقوم على الكذب والغش والسرقة والاحتيال أو غير ذلك من اشكال عدم الامانة فى العلاقات مع الاشخاص الاخرين .

المسايرة الزائدة (الامعية) : الاهتمام بموافقة الاشخاص الاخرين على حساب التكامل الشخصى . وغالبا ما يصاحب ذلك بميل الى الحظوة بتقدير السلطة ـ ومن ناحية أخرى يكون الشخص المفرط فى المسايرة متسلطا وعدوانيا نحو الاشخاص الاقل مكانة .

الاعتماد الزائد (التواكلية) : الميل الى الاتكال بشكل متزايد على الاشخاص الاخرين لاجل العون المادى أو السند الانفعالى ، والى أن يرتكن عليهم فى اتخاذ قراراته الخاصة . والشخص المفرط فى اعتماديته على الاخرين يسهم قليلا او لا يسهم فى تكوين علاقات مع الاخرين وفى تدعيمها ، بل كثيرا ما يفقد احترامه لنفسه واحترام الاخرين له .

التمردية : النزعة الى التمرد ضد كل أشكال السلطة ، والى أن يصير الشخص عدوانيا وغير متعاون . فى بعض الاحيان تأخذ التمردية شكل الاحتجاج ضد كل ما فى المجتمع من عادات وتقاليد ، بهدف اثبات استقلاليته .

العداوة : ميل ، يرتبط عادة بمشكلات السلطة ، يدفع الفرد الى أن يكون عدوانيا ، نحو الاشخاص الاخرين ومرتابا فيهم . وحينما يجرى التعبير عن العداوة صراحة ، فانها تخلق مشكلات مباشرة فى الاتصال بالاخرين . كذلك فان التعبير المغلف أو غير الصريح للعداوة يؤدى الى افساد التفاعل الاتصالى وخاصة على المدى البعيد .

مشاعر النقص : نقص اساسى فى الثقة بالنفس أو احترام النفس ، قد يجرى التعبير عنه اما فى شكل حساسية زائدة ازاء « التهديد » اوفى شكل المبالغة فى بذل الجهود لكى يثبت الشخص كفاءته واستحقاقه عن طريق بعض الاساليب مثل التفاخر والمباهاة والنقد الزائد لغيره .

الانعزال الانفعالى : عدم القدرة على تقديم التأييد الانفعالى اللازم لتكوين العلاقات وتدعيمها وذلك بسبب الخوف من التعرض للايذاء .

التعصب : الاستجابة لاعضاء الجماعات الاخرى على أساس نمطيات غير مرغوبة . وتقوم هذه النمطيات على معتقدات خاطئة عند الاشخاص المتعصبين ، اما ضحايا التعصب فهم اشخاص تتكون فيهم مشاعر النبذ والنقص والعداوة والانماط الدفاعية للسلوك .

التوقعات غير الواقعية : توقع نموذج مثالى من الشخص الآخر بدلا من توقعه ككائن انسانى ـ كأن نتوقع مثلا من الشخص المحبوب أن يكون دائما لطيفا ، مجاملا ، صبورا ، معطيا واعيا ، وموضوعيا . ومن شأن التوقعات غير الواقعية أن تؤدى الى الاحباط وخيبة الامل عند كل أطراف العملية الاتصالية .

تلك هى المصادر العامة لصعوبات الاتصال،وخاصة الاتصال بين الفرد الآخرين ، كما يحددها « كولمان » . هى فى حقيقتها معوقات نابعة مـن داخل الفـرد ، يتعثر فيهـا سلوكه الانصالى . وبالاضافة الى ذلك ثمة مصادر أخرى تؤدى الى سوء الاتصال يمكن استنباطها من الجزء التالى .

• • •

تحسين الاتصال (مقومات الاتصال الفعال)

الاتصـال عمليـة مركبـة ، تختلف فى طبيعتها وبنيتها باختلاف المواقف والاشخاص وما يتبادلونه من أدوار ووظائف . ولكن ثمة حقائق رئيسية فى هذا الصدد وهي أن الاتصال عملية تفاعلية ترتكز على مقومات نفسية بالدرجة الاولى .

وفى اطار ماسبق عرضه وبالاضافة اليه، يمكننا أن نحدد بعض المقومات النفسية التى تزكي العملية الاتصالية وتوفر لها الفعالية على النحو التالى :

١ ـ التمكن من مهارات الاتصال الفعال :

تستلزم الفعاليـة الاتصالية تعلما جيـدا لبعض المهارات الاجتماعية وتنمية لهذه المهارات التى تمكن الفرد مـن التعبير الدقيق عن أفكاره ومشاعره ، ومن توطيد علاقاته مع الآخرين . ومن هذه المهارات : (٧٢)

أ ـ **حسن الارسـال والاستقبال :** لكـى يتمكن الأشخاص من بناء علاقات اتصالية فعالة وتدعيمها ، فانهم ينبغي أن يتعلموا وأن يتقنوا مهارة الاصغاء والتفسير لما يقوله الآخرون ولما يشـعرون به حينما يعبر هؤلاء الاشـخاص عن انفسـهم .

والشخص الموصل « كمرسل فعال » يدرك بوضوع ما الذى يسعى الى توصيلـه ، وكيف يتناول الرسالة بطريقة تمكن الشخص المستقبل لها من تفسيرها بدقة . اما اذا كان الشـخص المرسل غير واضح فى الرسالة التى يحاول نقلها ،او اذا أخفق فى جعل مضمون الرسالة بغير ذى معنى بالنسبة للشخص الذى يتواصل معه ، فمن المحتمل أن يكون استقبال الرسالة مشوبا بسوء الادراك أو بسوء التأويل ، كما أنه قد يصعب احتواء الآخر لتحقيق الهدف من العملية الاتصالية وقد تتضح مظاهر الاخفاق فى تكرار بعض العبارات مثل : « لم أكن اعنى ذلك » ، «لقد اسات فهم ما أحاول أن أقوله » ، وغير ذلك من مؤشرات تعويق الاتصال .

وقد يؤدى وجود توقعات معينة عند كل من المرسل والمستقبل الى تحريف الاتصال . فاذا كان الشخص المرسل يعتبر المستقبل على انه متخلف أو متحيز ، فان توقعات المرسل بان يساء فهمه قد تعترض طريق توصيله لأفكاره على نحو هادىء وواضح . ومن ناحية أخرى ، اذا كانت فكرة الشخص المستقبل عن المرسل على أنه يميل الى المبالغة او التحيز أو العداوة نحوه ، أو على

72. Coleman, J.C. op. cit. pp. 432-435.

انه ضعيف بدرجة لا يستطيع معها ان يتخذ موقفا محددا فى قضية ما، فان الرسالة ـ نتيجة لهذه الادراكات القبلية ـ قد لا تلقىاعتبارا من المستقبل أو قد يسىء تأويلها أويرتاب فيها أو يتحفظ بشأنها ، بصرف النظر عن قيمةمضمون الرسالة .

ب ـ **ارهاف الحساسية لمشاعر الآخرين :** تزخر الحياة الاجتماعية بمواقف كثيرة تستدعى منا ليس ادراك الكلمات والعبارات فحسب ،وانما أيضا التفطن الى المعانى الكامنة وراءها والوعيبالمشاعر المتضمنة فيها . أما الشخصغير الحساس فغالبا ما تصدر عنه اقوال أو افعال قد تؤذى مشاعر الآخرين او تغضبهم .

ان حساسية الفرد ازاء حاجات ومشاعرالآخرين فن لأصول العلاقات الانسانية يكتسبه من خلال التفاعلات الاتصالية مع الآخرين : ويستلزم اذكاء فن الحساسية لمشاعر الآخرين وارهافها حسن الاصغاء اليهم . ومن شأن يقظتناالى صوت الشخص الآخر ونبرته وايماءاته وتعبيرات وجهه أن تعيننا علىفهم المقاصد الكامنهوراء مضمون الرسالة بالاضافة الى فهم معناها .

والواقع ان الكثير من نقص الاقتدار الاجتماعى انما ينشأ من كثرة التكلم وقلة الاصغاء . وقد يعزى ذلك الى أننا قد نكون مستوعبين بمطامحناوتوتراتنا ومشكلاتنا التيتتملكناوتحجبعنا رؤية حاجات الآخرين ومشاعرهم ومشكلاتهم ، فلا نرى الآخرين الا من خلال ذواتنا . بل وقد نستخدم كل جملة يقولونها كمنطلق لتحويل المحادثة الىانفسنا .وذلك مظهر من مظاهر نقص النضج الاجتماعي وضعف المهارات الاتصالية .

٢ ـ الوضوح المعرفـي :

يعتمد الاتصال بدرجة كبيرة على عملية نقلواستقبال المعلومات . ولكى تتحقق هذه العملية بفاعلية ، ينبغي أن يكون الأفراد المشتركون فيهذه العملية واعين معرفيا بكل مكوناتها : وضوح الاهداف والادوار والوظائف والعلاقات .

ويؤكد على اهمية هذا البعد النفسى فى ادراكنا وعلاقاتنا نظريتا «التنافر المعرفى» و «التناسق المعرفي » ، اللتان تتفقان فى أساس عام وهو :محاولات الفرد فى الوصول الى درجة معينة من الاتساق فى معارفه ومعتقداته واتجاهاته وسلوكه ، وفى المحافظة على هذا الاتساق .

تذهب نظرية « التنافر المعرفى » congnitive dissomance التى قدمها» ليون فستنجر (٧٣) (١٩٥٧) الى أن استقبال الفرد لمعلوماتغامضة أو غير كافية أو غير مناسبة أو متناقضة يخلق حالة من التوتر عنده تدفعه الى السعى الىاختزالها . وحينما يحدث التنافر ـ وغالبا مايحدث كلما ازدادت المجتمعات تحضرا ـ يتوجهالفرد الى الحصول على معلومات جديدة تختزل أو تخفف هذا التنافر . ويمكن خفض التنافر عنطريق تغيير أحد العناصر المعرفية ، أو اضافة عناصر جديدة ، أو تقليل اهمية بعض العناصر .

---

73. Pestinger, L. A theory of cognitive dissonance. New York : Harper & Row, Pub.,1957

ومن ناحية اخرى ، تؤكد نظرية « التناسق المعرفي » (cognitive consonance) ،التى طورها« فريتزهيبدر»(١٩٤٦ (٧٤)، ١٩٥٨ (٧٥))و «تيودور نيوكمب»(١٩٥٣ (٧٦)، ١٩٦١ (٧٧))، على ميل الانسان الى تجنب التنافر والغموض بسبب نزعته الى التناسق والاتزان فى المعلومات. فنحن نشعر بالارتياح حينما نستطيع أن نسلك حيال الاحداث والمواقف المختلفة فى حياتنا كما لو انها متسقة ومترابطة . وبذلك تحاول نظرية « التناسق المعرفى » وصف كيف أن الافراد يسعون الى المواءمة بين المعلومات المتباينة فى ادراكهم لعالمهم الاجتماعي ، توجها الى نوع من « التوازن المعرفي » cognitive homeostasis . ولكن لايعنى التوازن أو التناسق وجود حالة ستاتيكية ثابتة ، ولكن حالة دينامية مستمرة بين التغير والتوافق ، والتنافر والاتزان ولذا يتضمن التناسق او الاتزان المعرفيان ثلاث حالات متكاملة :

(١) الاتزان أو الحالة العادية ، (٢) عدم الاتزان نتيجة لتدخل قوى او أحداث معينة تقلب هذه الحالة العادية : (٣) نشاط عمليات او ميكانزمات معينة لاستعادة الاتزان .

والواقع ان نظريتى التنافر والتناسق المعرفيين ليستا متعارضتين ، بل تكملان بعضهما بدرجة كبيرة . وعلى اساس هاتين النظريتين وماأجرى حولهما من دراسات عديدة ، يمكن تفسير الكثير من عوامل سوء الاتصال وحسن الاتصال بين الأفراد والجماعات . ونسوق لذلك مثالا واضحا من **((الشائعات))** ــ فهي تنموو تنتشر وتستشرى لتفت فى عضد البناء الاجتماعي وتهدد الروح المعنوية والتفاعل الاتصالى بين أعضاء المجتمع ، بسبب المعلومات الغامضة او الخاطئة أو الناقصة او المتناقضة التي تصل الى الافراد بشأن حدث أو ظاهرة ما . هذه المعلومات غير الصحيحة misinformation تكمن وراء الكثير من مظاهر سوء الادراك الاجتماعي وسوء الفهم لمجريات الاحوال والعلاقات . وبالتالى ، يكون علاج الشائعات وضربها هو باستجلاء التنافر أو الغموض المعرفى عن طريق الوضوح المعرفى ــ أى بالتزود بالمعلومات والبيانات الصحيحة والواضحة بقدر الامكان .

٣ ــ مقاومة الغواية والاغراء :

يتسم عالمنا المعاصر بتفجر المعلومات وثرائها ، وبملاحقتها لنا والحاحها علينا من خلال وسائل الاتصال المتنوعة كالصحف والمجلات والراديو والتلفزيون وغير ذلك . ولكن استجابتنا لهذه **المعلومات** ينبغى **الا تقوم على مجرد الاستقبال** والنقل والمحاكاة . ولا على المسايرة السلبية ، وانما على اساس من « **الوعى** » .

---

74. Heider, F. Attitudes and cognitive organization. **J. Psychol.**, 21 (1946), 107-112.

75. Heider, F. **The Psychology of interpersonal relations.** New York : Wiley, 1958.

76. Newcomb, T.M. An approach to the study of communicative acts. **Psychol. Rev.**, 60 (1953), 393-404.

77. Newcomb, T.M. **The acquaintanceship process.** New York : Holt, Rinehart, & Winston, 1961.

ومن الدلالات البارزة للوعي قدرة الفرد علىمقاومة الغواية والاغراءresistence of tempatation – وهي القدرة الداخلية للفرد على العزوف عنالاستجابة للمؤثرات الخارجية التى قد تغويه او تغريه لكى يأتى بسلوك لاتقره المعايير الاجتماعيةولا يقره تكوينه الاخلاقي ، رغمعدمافتضاح أمره او انكشاف فعلته . كما تعنى مقاومة الغوايـةوالاغراء قـدرة الفـرد علـى مغالبـة المؤثرات والالحاحات الداخلية التى قد توعز اليها « نفسامارة بالسوء » ، وكذلك علـى طـرد الافكـار والهواجس التى قد تراوده بشأن فعل أو اتجاهاو شعور لايتفق مع المعايير الاخلاقية .

وتمثل القدرة على مقاومة الغواية والاغراءنوعا من الضبط الذاتى وهو « ضبط مستدخل » internalized control من نظام المبادىءوالاحكام الخلقية والمعايير الاجتماعية السائدة فى ثقافة مجتمعة وخاصة فى جماعة الأسرة . (٧٨)ويفسر « هيل » (١٩٦٠) نمو هذه القدرة على أنها « تعلم احجامى » avoidance learning ارتباطا بخبرات العقاب وأماراته التـى يعيشـها الطفل فى الأسرة . (٧٩)

وهكذا ، من خلال القدرة على مقاومة الغواية والاغراء ازاء تدفق المعلومات المتباينةوالمؤثرات والاتجاهات والمعتقدات المختلفة ، يستطيع الفردأن يباشـر نوعا مـن « الضبط المعـرفى » لكـل مايستقبله من العالم الخارجي .

يعنى « كلاين » (١٩٥٤) بمصطلح«الضبطالمعـرفى » cognitive control ما يتحقق للسـلوك من تنظيم وتكامل بواسطة « الانتباه »الذى تعمل ميكانزماته بطريقة انتقائية ــ فنظام المعارف والآراء والمعتقدات الذى يتخذه الفردنحو البيئة ونحو نفسه وسلوكـه يمثل ضوابط معرفية تمكنه من انتقاء المعلومات الملائمة ، ومن« اليقظـة » فى تفاعله واستجاباته لكل المثـيرات التى يتعرض لها . (٨٠)

٤ ــ استثارة السلوك الاتصالى :

يكمن وراء الاتصال ، كظاهرة اجتماعيـةنفسية ، محركات وموجهات دافعية تستنشط سلوك الاخذ والعطاء بين أطراف العملية الاتصاليةوتدعمه وترتقى به . ويستلزم ذلك اقرار السلوك الاتصالى على اسـاس قوى دافعية تحقق فيـهوظيفتين متكاملتين : (١) وظيفة تنشـيطية أو تحريكية و (٢)وظيفة توجيهية أو تنظيمية . (٨١)

---

78. Sears, R.R., etal. **Patterns of child rearing.** New York : Harper & Row Pub., 1957.
79. Hill, W.F. Learning theory and the acquisition of values. **Psychol. Rev.**, 67 (1960), 317-331.
80. Klein, G.S. Need and regulation. In MR. Jones, (ed.), **Nebraska symopsium on motivation.** Lincoln : Nebraska Univ. Press. 1954.
81. Lindsley, D.B. Psychophysiology and motivation. In M.R. Jones (ed.), **Nebraska symposium on motivation.** Lincoln : Nebr. Univ. Press, 1957.

بهذه القوى الدافعية الوظيفية يكون الاتصال سلوكا « نشطا » ، « متحركا » « موجهــا » ، « منظمــا » . وفى ذلـك يمكن أن نحدد بعــض الدوافع الاجتماعية التى تعمل على اذكاء الاتصال:

دافع الاعتماد (dependency) : يظهر هــذا الدافع فى فترة مبكرة من الحياة ، وقد يكــون الأساس لنمو بقية الدوافع ، وهو يعنى حاجة الفرد الى أن يقوم الآخرون بمساعدته على حل مشكلاته وتهيئة الأمان له واشباع حاجاته الـى التواصل مع اعضاء المجتمع . ويعرف « روتر » (١٩٥٤) الاعتماد على أنه « الحاجة الى أن يقوم شخص آخر او مجموعة من الأشخاص بمنــع الاحباط أو العقاب وبتهيئة الاشباع للحاجــات الأخــرى . (٨٢) اما « كوفر وآبلى » (١٩٦٤) فيحددان الاعتماد على أنه « سلوك يستدعى من الآخرين العون والمساعدة والراحة وغير ذلك من الحاجات الاجتماعية » (٨٣) .

ويتميز دافع الاعتماد عن غيره من الدوافع المتعلمة الاخرى بأنه ليس له هدف مستقل فى حد ذاته ، فالاعتماد يعنى التحول الى الآخرين طلبا للعون او التعضيد فى سبيل الوصول الى هدف آخر ، ويكون السلوك الاعتمادى وسيلة للحصول على موضوعات اخرى للهدف . لذا تبدو والقيمة الاتصالية لدافع الاعتماد حينما يبدو الاتجاه الى طلب المساعدة من الآخرين أكثر اقتصادية ممــا لو قام الشخص نفسه بحل المشكلات او تلبية المطالب والحاجات .

ويخضع الاعتماد لمعايير النسبية الثقافية ــ فلكل ثقافة ولكل موقف فردى او جماعي معيار للاعتماد ، وان دافعية الاعتماد تتكشف حينما يتجاوز سلوك الفرد هذه المعايير . فمثلا فى أمريكا لايعتبر الشخص معتمدا اذا سعى الى مساعدة مهنية من محام أو طبيب ، ولكنه يعتبر معتمدا اذا كان يسأل الآخرين عن لون رباط العنق الذى يلبسه او كيف يتصرف فى أحد المطاعم او النوادى ولذا فان مفهوم الاعتماد نسبى وفقا للموقف الذى يوجد فيه الفرد ووفقا لتوقعات المجتمع .

والواقع أن فعالية الاتصال ، وما تقوم عليه من علاقات الاخذ والعطاء وتبادل الادوار ، تتحقق كثيرا بوجود درجة كبيرة من الاعتماد المتبادل بين اعضاء العملية الاتصالية . ولكن هذا الاعتماد ــ كما تبين دراسات « جيلفورد » (١٩٥٩) ــ يمثل قطبا فى نهاية « متصل » يوجد فى طرفه المقابل قطب آخر وهو « الاعتماد على النفس » self-reliance . وبالتالى فان « الاعتماد على النفس فى مقابل الاعتماد ، (٨٤) ، يعنى تبادل الأدوار والعلاقات بين الأفراد والتواصل بينهم على أساس أن كل فرد يعتمد على الآخرين بدرجة أو بأخرى ، كما ان الآخرين يعتمدون عليه . وبذلك تترابط شبكة العلاقات الاتصالية المختلفة ، وتتحقق لها فاعلية الحركة والنشاط بين جوانبها .

---

82. Rotter, J.B. **Social learning and clinical psychology.** Englewood Cliffs, N.J., : Prentice-Hall, Inc., 1954, p. 132.

83. Cofer, C.M., & Appley, M.H. **Motivation : theory and research.** New York : Wiley, 1964, p. 741.

84. Guilford, J.P. **Personality.** New York : Mc Graw-Hill, Inc., 1959, p. 440.

دافع الانضمام او التواد (affiliation) : يمثل أحد الدوافع الاساسية للاتصال ولتنشيطة . وقد قدم « موراى » (١٩٣٨) هذاالمفهوم لاول مرة فى علم النفس الحديث (٨٥) ، ولكن يعزى الى « شبلى وفيروف » (١٩٥٢)تحديد هذه الحاجة على انها الرغبة فى الاحتفاظ بعلاقة قائمة على الصداقة والمحبة ، او التوصل الى هذه العلاقة او استعادتها . (٨٦) وتبين دراسات « ماكليلاند وآخرون » (١٩٥٣) انهذه الحاجة تتضمن جانبين : جانب اقدامي لأن العلاقة الانضمامية او التوادية (affiliative relationship) مثير سار ، وجانب احجامي لأن النبذ مثير مؤلم . (٨٧)

يمثل هذا الدافع مرتكزا رئيسيا لتنشيط الاتصال وتدعيمه . وفى ذلك تكشف دراسات « اتكنسون » (١٩٥٤ (٨٨) ، ١٩٥٦ (٨٩)) أنالأشخاص ذوى الحاجة المرتفعة للانضمام كانوا يظهرون ميلا متزايدا وسعيا اكيدا نحو توطيدعلاقاتهم بالآخرين ونحو الحصول على التأييد النفسي من هذه العلاقات التي تتدعم بالصداقةوالمحبة .

دافع الانجاز (achievement) (*) :لقيت دراسة دافعية الانجاز من علماء النفس اهتماما اكبر مما حظيت به الدوافع الانسانيةالأخرى . وبالرغم من أن أصل هذا المصطلح يعزى الى « موراى » (١٩٣٨) (٩٠) ، ومن أن تحديدمعناه يرجع الى « سيرز » (١٩٤٢) (٩١) ، الا أن الدراسات فى هذا الميدان قد ارتبطت اساسابأعمال « ماكليلاند » وزملائه .

يعرف الدافع الى الانجاز على أنه « السعيأو الاجتهاد من أجل مستوى من الامتياز او التفوق » (ماكليلاند وآخرون ، ١٩٥٣) (٩٢) . وقد وجد الباحثون فى هذا الميدان الخصب علاقة وثيقة بين الدافع الى الانجاز عند الأفراد وبينالمجتمعات الانجازية التى يعيشها هؤلاء الأفراد . ويتضمن كتاب « ماكليلاند » (١٩٦١) (٩٣) عن« المجتمع الانجازى » تحليلا للمجتمعات على

---

85. Murray, H.A. **Explorations in personality.** New York : Oxford Univ. Press. 1938.
86. Shipley, T.E., & Veroff, J. A projective measure of need for affiliation. **J. exp. Psychol.,** 43 (1952), 349-356
87. Mc Clelland, D.C. etal. The achievement motive. New York : Appleton -Century-Crofts, 1953.
88. Atkinson, J.W., etal. The effect of experinental arousal of the affiliation motive on thematic apperception. **J. abnorm. soc. Psychol.,** 49 (1954), 405-410.
89. Atkinson, J.W. & Raphelson, A.C. Individual differences in motivation and behavior in particular situations. Journal of Personality, 24 (1956), 349-363)
90. Murray, H.A. op. cit.

(*) ارجع الى المصدر التالى : ابراهيم قشقوش ، وطلعت منصور : دافعية الانجاز وقياسها . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٩ .

91. Sears, R.R. Success and failure : A study of motility. In Mc Nemar & M.A. Merrill (eds.), **Studies in personality.** New York : Mc Graw-Hill, Inc., 1942.
92. Mc Clelland, D.C., etal. (1953). op. cit.
93. Mc Clelland, D.C. **The achieving society.** Princeton, N.J., : Van Nostrand, 1961.

أساس هذه العلاقة الوظيفية . فالتوجه الانجازى المميز للأفراد ـ كشخصيات انجازية ـ ولمجتمعاتهم ـ كمجتمعات انجازية ـ يكمن وراء توظيف طاقات الأفراد فى أعمال متقدمة ، حيث يجتمع الأفراد فى علاقات انتاجية تنطلق من اهداف متطلعة الى مستويات أرقى ، وحيث تتدعم هذه العلاقات على أساس نواتج الانجاز .

ولا شك ان الاتصال ينشط ويقوى ويتدعم اذا قام على ركيزة من الانجاز الذى يوفر انسب المجالات والمواقف لتوظيف امكانات الفرد والمجتمع فى علاقات اتصالية مترابطة تتوحد بالتوجه الانجازى .

تحقيق الذات (self-actualization): تحتل الحاجة الى تحقيق الذات ـ وفقا لنظرية ماسلو (١٩٥٤) ـ قمة نظام الحاجات الانسانية ولذا يعتبرها (ماسلو) ايضا (الخبرة الذروية) peak experience الناتجة من سعى الفرد لاشباع حاجاته . (٩٤)

يرتبط هذا المستوى الدافعى الاسمي بمايحفز الفرد الى التحصيل والانجاز والتعبير عن الذات : أن يكون الفرد منتجا ومبدعا ، وأن يقوم بأعمال وتصرفات مفيدة وذات قيمة بالنسبة له وللاخرين ، وأن يحقق امكاناته ويترجمها الى حقيقة واقعة . ولذا يعتبرها « ماسلو » على انها الحاجة الغالبة المسيطرة ، والقوة الدافعية الأساسية ، فى حين تمثل الحاجات النفسية الاخرى كالأمن والحب والاحترام أجزاء من هذه الحاجة وعناصر فى هذه القوة . ومن شأن هذه الحاجة الارقى أن « تسيطر على » الحياة الواعية للفرد ، وأن تعمل كمركز لتنظيم السلوك عنده (٩٥) .

ومن الطبيعي لذلك أن يكون من أبرز مقومات « الفعالية الاتصالية » communicative efficiency هو اذكاء الحاجة الى تحقيق الذات عند الافراد الذين يؤلفون العملية الاتصالية . فالاتصال ـ بأهدافه وأشخاصه وموافقة وخبراته وتغذياته الراجعة ـ ينبغي أن يجرى تنظيمه وتوجيهه على أساس اشباع هذه الحاجة التى تمثل قمة الخبرة الانسانية . ومن ثم ، يستطيع الافراد أن يجدوا فى الاتصال « معنى » يعيشونه ، وصولا الى مستويات أرقى من التفاعل الاتصالى .

(٥) المناخ الاجتماعى النفسى الصحى :

ان ما يسود فى الجماعة من « مناخ اجتماعى نفسى » معين لفترة ممتدة من الزمن ، ليشكل الاتصال بخصائص متميزة ـ كاتصال دافىء أوبارد ، متقبل أو عدائى ، متوتر أو استرخائى ، مستمر أو مؤقت ، فعال أو ضعيف ، الى غير ذلك من انعكاسات هذا المناخ على السلوك الاتصالى لاعضاء الجماعة .

94. Maslow, A.H. **Motivation and personality.** New York : Harper & Row, 1954 (2nd ed., 1970).
95. Ibid., pp. 91-92.

فمن شان المناخ النفسى الـذى يشيع فى الجماعة group climate أن يحدد مدى دقـة الادراك الاجتماعى بين اعضاء الجماعة ، وذلك بناءعلى تكوين« حالة ادراكية » (perceptual set) معينة تلـون سلوك اعضاء الجماعـة فى تفاعلهـاالاتصالى بين بعضهم الآخر او بين الجماعة وغيرها من الجماعات الاخرى (٩٦) .

ويلعب نمط القيادة فى الجماعة دورا كبيرافى تحديد خصائص المناخ الاجتماعى النفسى ، وانعكاساتها على خصائص السلوك الاتصالى بين اعضاء الجماعة . ومن الدراسات الكلاسيكيـة ذات الدلالة فى هذا الصدد ، تلك التى قام بها « ليفين وليبيت وهـوايت » (١٩٣٩) (٩٧) ، و « ليبيت وهوايت » (١٩٤٣) (٩٨) فى هـذه الدراسات التجريبية خضع المفحوصون لثلاثـة انماط من الاجواء الاجتماعية التى تختلف باختلاف نـوع القيادة : الاوتوقراطية ، الديموقراطية ، الفوضوية ، فى الجو الاجتماعى الاوتوقراطى ، كان القادة يسلكون بطريقة استبدادية ، وكانوا يقومون بتخطيط عمل الجماعة وتوجيهه والاشراف عليه . وكان الاتصال اساسا بين القائد والاعضاء، اما التفاعل بين الأعضاء فلم يكن يلقى تشجيعا . لذا كان الاتصال يتسم بالجمود وبالسلوك القسرى لتحقيق مستويات عالية تحددها القيادة . وعلى العكس من ذلك ، كان الجو الاجتماعى الـذى تفرضه القيادة الفوضوية أو المتسيبة laissez-faire . فتضاؤل دور القيادة يلقى بالاشخاص فى فوضى وعدم اتزان وفى مظاهر سلوكيـة غير مسئولة . والادوار الاتصالية فى هذا الجو مشوبة بالغموض المعرفى وبتناقص عوامل ومعايير الضبط السلوكى . اما فى الجو الاجتماعى الديمقراطى فقد كان دور القادة هو مساعدة اعضاء الجماعـة علـى التخطيط لمناشطهم ، لا التخطيط لهم . وكانوا يتواصلون فيما بينهم علـى أساس مـن المساواة بقـدر الامكان ، وكان الاتصال يلقـى تشجيعا وتأييدا هائلين بين كل أعضاء الجماعة .

وقد اوضحت نتائج هـذه الدراسات ان الانماط السلوكية فى الجماعات كانت تختلف وفقا لنـوع المناخ الـذى تخلقـه القيادة . فالمنـاخ الاوتوقراطى قد أوجد قدرا كبيرا من السـلوك الاكثر توجها نحو العمل ، ولكن قد أوجد فى نفس الوقت درجة منخفضة من الاهتمام الشخصى من جانب اعضاء الجماعة ، لانه حينما كان يخرج القائد من موقع العمل ، كان الأعضاء يتركـون مهامهم ويختل نظام العمل والانتاج . وقد أصبح هؤلاء الاعضاء أيضا أكثر اعتمادا على القائـد ، واقل قدرة على اتخاذ القرارات لانفسهم وعلـى العمل التعاونى . كما كانوا اكثر ميلا الى العدوانية بين بعضهم الآخر وخاصة نحو الأعضاء الاضعف فى الجماعة .

---

96. Exline, R.V. Group climate as a factor in the relevance and accuracy of social perception. **J. abnorm. soc. Psychol.**, 55 (1957), 382-388.

97. Lewin, K., Lippitt, R., & White, R.K. Patterns of aggressions behavior in experimentally created ,,social climates''. **J. soc. Psychol.**, 10 (1939), 271-299.

98. Lippitt, R., & White, R. The ,,social climate'' of children's groups. In R.C. Barker, etal. (eds.), **Child behavior and development.** New York : McGraw-Hill Co., 1943.

وفى ظل المناخ الديمقراطى، لم يعمل الأعضاءبهذا المستوى من الاجتهاد الزائد ، ولكن كانوا يبدون بمستوى أعلى فى الاهتمام بالعمل والتوحدمعه . لذا لم يكن يختل العمل بغياب القائد ، وانما يستمرون فيه ويقاومون عوامل التشتت . وكان الجو الديمقراطي مشجعا على الاتصال والتعاون بين أعضاء الجماعة . ولذا كانت تختفى ظاهرة « كبش الفداء » كموضع لتنفيس عدوان الجماعة فى العناصر الاضعف ، وهى الظاهرة التى تفشت فى المناخ الاوتوقراطى .

أما فى المناخ الفوضوى ، فكانت المسئوليات والعلاقات والادوار غير واضحة ، وتسير بلا هدف او توجيه محددين .

والواقع أن المناخ الاجتماعى النفسى يعتبر نتيجة وسببا لطبيعة اتصال ولدينامياته فى الجماعة ، ولدور القيادة فى توزع الادوار الاتصالية بين أعضاء الجماعة . ومن ثم ، فاذا كانت الجماعة تمثل بيئة الاتصال ، فان هذه البيئة الاجتماعية الاتصالية يمكن أن يتلوث مناخها النفسى بعوامل انفعالية كالخوف والشعور بعدم الامان والحساسية والتعصب والغموض والعداوة وغير ذلك من مثبطات الفعالية الاتصالية . وهذا التلوث **الانفعالى** للبيئة الاجتماعية لا يقل خطورة عن تلوث البيئة الطبيعية ، ان لم يكن اكثرها خطورة .

(٦) ترشيد العمليات الجماعية :

تعنى « العمليات الجماعية » group processes النظر الى الجماعات كوجود دينامى يتميز بالتغير وبالنشاط المتواتر ، وبأنماط سلوكية مميزة للافراد فى الجماعة وللجماعة ككل .

وقد تكشف العمليات الجماعية عن مشكلات أو صعوبات تعوق الاتصال الفعال، وهى مشكلات أو صعوبات لا تكمن فى الافراد أو فى تواريخ حياتهم ، بقدر ما تكمن فى البناء النفسى للجماعة . ويمكن أن نحدد بعض مصادر المشكلات المرتبطة بالعمليات الجماعية كما يلى :

أ ـ **نقص الاستعداد والتهيؤ للاجراءات الديموقراطية :** ليس من المتوقع من الجماعة التى تعودت الخضوع والخنوع للسلطة أن تدرك حقيقة الحرية والمفاهيم والممارسات الديموقراطية ، الا اذا تلقت توجيها واعيا بهذا الاسلوب الرشيد فى الاتصال وخضعت لنوع من اعادة التعلم الاجتماعى فى هذا الصدد . يحكى « شيفياكوف وردل »(١٩٥٦) عن معلمة لجات الى تطبيق معرفتها الخاصة بالاجراءات الديموقراطية على تلاميذ عرفوا بسمعتهم السيئة وبسلوكهم المنحرف . ولكنها خرجت بنتيجة عكسية ، لأن الجماعة لم تكن فى حالة من التهيؤ والاستعداد تؤهلها لاستيعاب هذه الممارسات الرشيدة . (٩٩)

---

99. Sheviakov, G.V., & Redi, F. **Discipline for today's children and youth,** Washington, D.C. : National Education Association, 1956Education Association, 1956.

ب ـ **الاحباط المخزون** : قد تنفجر الجماعةفى حالة من التمرد أو الشغب حينما تصل التوترات الى حد من القمع والضغط يكونشديدالوطأة ، كالقطرة التى تؤدى بالمكيال الى الطمح. فمثلا ، قد يلجأ المدير أو القائد أو المعلم الى مزيدمن اثقال العاملين أو التلاميذ بالتعيينات والالتزامات والعقوبات . وفى هذه الحالة قـديتشجع احد الطلاب أو العاملين أو مجموعة منهم على رفض هذا الاسلوب ، ثم سرعان ما يتبعهمالآخرون . لذا ينبغى على القيادة أن تتصف بالحساسية للتفاعل الدينامى مع اعضاء الجماعةولما يجرى فى سياق تطور العمليات الاجتماعية .

جـ ـ **الوباء الاجتماعى** : قـد يشيع فىالجماعة حالة من التسيب والتميع فى نشاطها وفى أدوار أعضائها ، ومن اللانضباطية فى المناخالاجتماعى العام ، يشبه « ردل » (١٩٦٦) هذه الحالة بـ «انتشار العدوى» contagion (١٠٠)وقد يرتبط انتشار الوباء الاجتماعى ـ وخاصة بين جماعات الشباب ـ بوجود بعض العناصر« الفاسدة » أو « المفرضة » التى تباشر نوعا من قوة التأثير والايحاء على بقية الاعضاء .وغالباما تصدم الجماعة بهذا التأثير ، ويتملك اعضاءها قلق مرتبط بالشعور بالذنب ، ومن ثم تتراجععن موقفها لتعود الى وعيها . يطلق « ردل » على ذلك مصطلح « صدمة الأثر » .

د ـ **بنية الجماعة** : قد تسبب بنيةالجماعةفى بعض الأحيان صعوبات فى الاتصال . فالتباين الواسع فى المستويات العمرية والنمو العاموالقدرات والخلفيةالأسرية والثقافيةوالاقتصادية قد يؤدى الى فرض نوع من التباعد أو الانعزالالاجتماعيين بين اعضاء الجماعة ، وبالتالى الى نوع من سوء الادراك الاجتماعى ، اذا لم تحسنالجماعة تناول هذا التباين فى اطار « التنوع مع الوحدة » ، وعلى أساس احساس كل عضوبقيمته الذاتية بالنسبة للجماعة .

والسؤال الآن : كيف يمكن ترشيدالعملياتالجماعية التى تذكى الاتصال ؟

أ ـ تحليل الادوار : قد يتبين الكثير مـنصعوبات الاتصال بواسطة تحليل الادوار التى يلعبها اعضاء الجماعة . فقد تكون النزعة الىأداء دور القيادة اتجاها مسيطرا على الكثير من اعضاء الجماعة . ومن شأن الجماعة التى تتألفمن أعضاء يجدون أمنهم فقط فى تبوؤ مكانه الرياسة والسيطرة ، أن يشيع فيها الكثير مـنالتوترات . ويمكن ، من خلال المناقشاتوالمقابلات الفردية والجماعية ، مساعدتهم على تغييراتجاهاتهم .

ب ـ **اللعب بالادوار** : من الاساليب الفعالةفى هذا الصدد اللعب بالادوار والتمثيليات الاجتماعية (السوسيودراما) . وتوضح بعضالدراسات ، على سبيل المثال ، أن المعلمين قد وجدوا فائدة كبيرة باستخدامهم لهذه الطرق فىعلاج مشكلات النظام والاتصال فى الجماعات

---

100. Redi, F. **When we deal with children.** New York : Free Press, 1977.

الطلابية ، حيث تكشف الجماعة عن مشكلتهاأو صعوبتها من خلال تمثيلها وتقمص أدوارها، ومناقشة العوامل المسببة لها ، والتخطيطبطريقةمشتركة لكيفية مواجهتها . (١٠١) وقد توصل « روسينتال » (١٩٥٢) ، من خلال تدريبهللطلاب على المبادىء التعاونية الديمو قراطية باستخدام المسرحيات النفسية ، الى نتائج تؤكدأهمية هذه الاساليب . فقد أبدى الطلاب تحسنا ملحوظا فى تكيفهم الشخصى والاجتماعى ، كماأظهروا زيادة واضحة فى الصداقة والتوادية مع الآخرين . (١٠٢)

فمن خلال تمثيلالادوار يكتسبالمشتركون فيها والملاحظون لها ــ على حد سواء ــ بصيرة بديناميات العلاقات الانسانية. وقد يرون أفعالهمواتجاهاتهم وكذلك افعال واتجاهات الآخرين فى ضوء جديد . ويكشف أعضاء الجماعة عنمخاوفهم واحباطاتهم حينما « يدعون » انهما تنتسب لغيرهم .

ج ــ **فك الجماعة :** فى كثير من الحالات يمكن التصدى لانتشارالوباء الاجتماعى فىالجماعة كلها اذا لجأت القيادة الى فك الجماعة وتجزئتهاالى جماعات فرعية . فى هذه الحالة قد تتمكن القيادة من اقامة الحواجز امام تسرب عوامل التفكك الاجتماعى ومحاصرتها وعزلها . فعلى سبيل المثال ، الطالب او العامل الذى يقومبدور المحرض للشغب فى جماعة العمال أو الطلاب قد يدرك عدم معقولية سلوكه فى حضور مجموعةصغيرة من زملائه .

د ــ **المناقشة الجماعية :** تستطيع القيادةأن تستخدم أسلوب المناقشة الجماعية لتحسين سلوك الجماعة وتعديله . وفى ذلك تشترك القيادةوأعضاءالجماعة فى تحمل مسئولية مواجهة المشكلات التى تواجههم جميعا . وتعرفالطريقةالتى تسمح للجماعة بمناقشة السلبيات والصعوبات تحت اشراف وتوجيه القيادةبمصطلح « التصريف » ventilation . وهى عملية تتطلب بصفة عامة اتجاها متسامحالكى يشعر الاعضاء بالحرية فى تصريفمشاعرهم المتعلقة بكل ما يجرى فى الجماعة ، حتى حينماتمتد شكواهم الى قياداتهم .

ولكن ليس التصريف بالعملية البسيطة ،لأن مجرد اخراج المشاعر والنزعات المدفونة قد يؤدى الى مزيد من استثارة القلق ، وقد تصدمالقيادة واعضاء الجماعة بالحقيقة . ومن شأن المناقشة الحرة بين الاعضاء ، خاصة اذا كانهناك صراع داخلى فى الجماعة ، أن تزود القيادةببصيرة عن ديناميات الجماعة ، وأن تساعد الاعضاءعلى التبصر بأسباب سلوكهم وصعوباتهم .

تفيد أساليب التصريف هكذا فى المساعدةعلى تعيين مصادر المشكلات ، وعلى تحديد طرق البناء . وفى التصريف لا تعد هناك ضرورةللاستجابات الدفاعية ، فأمام كل فرد فرصة

---

101. Chesler, M., & Fox, R. **Role-playing methods in the classroom.** Chicago : Science Research Association, 1966.

102. Rosenthal, S. A fifth grade classroom experiment in fostering mental health. **Journal of Child Psychiatry**, 2 (1952, 302-329.

متاحة للنظر فى المشكلة ولمقاسمة المسئوليةوللاسهام فى الحل . ولكن الجماعة لا تستطيع مناقشة وحل المشكلات بفاعلية ، وخاصةالسلوكية منها ، الا اذا كان هناك تحديد وفهم واضحان لمعايير السلوك المقبول فى الجماعة لدىكل عضو فيها . واعظم معايير الجماعة فاعلية تلك التى يشترك اعضاؤها فى وضعها واقرارها ،بسبب احساسهم بالمسئولية نحوها وبالتوحد معها .

• • •

والخلاصة أن الاتصال الناجح مع النفسومع الآخرين ينطوى على امكانات النماء والارتقاء للفرد وللجماعة : ففى الاتصال خبرات التعلمالباعثة على النمو ، وتقويم للسلوك وتصحيحه بالتغذية الراجعة ، واحساس خلاق بالذاتوبالآخرين وبالجماعة الاجتماعية ، وتوظيف لطاقات الفرد والجماعة فى علاقات ادوار متبادلةترتقى بالتأييد والتدعيم للآخر وبالتوجهالانجازى كأسلوب حياة مميز للفرد ولجماعته .

الاتصال الناجح اذن قوامه « الاقتدار » أو« التمكن » الفعال للفرد من نفسه ومن تفاعله مع الآخرين ، كما أن الاتصال ذاته دالة هذاالاقتدار والتمكن . ويكون الاتصال هكذا أيضا بالنسبة للمجتمع ، هو لحمته وسداه .

* * *

المراجـع

أولا ـ المراجع العربية :

(١) ابراهيم قشقوش ، طلعت منصور : دافعيــة الانجاز وقياسها . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٩ .

(٢) آرابو : علم اللغة ومشكلة الوعى . (ترجمة : طلعت منصور) . مجلة العلم والمجتمع . تصدر عن مجـلة رسالة اليونسكو . القاهرة ، العدد العشرون ، سبتمبر١٩٧٥ .

(٣) د . بيرد : جان بياجيه وسيكولوجية نمــو الاطفال . (ترجمة : فيولا الببلاوى) . القاهرة : مكتبـة الانجلو المصرية ، ١٩٧٦ .

(٤) ل . فيجوتسكى : التفكير واللغة . (ترجمة عن الروسية : طلعت منصور) . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٥ .

(٥) محمد عماد فضلى : سيبرنطيقا الجهاز العصبى. المجمع المصرى للثقافة العلمية . الكتاب السنوى الأربعون ، ١٩٧٠ .

(٦) طلعت منصور : العلاقة بين التفكير واللغــة . المجمع المصرى للثقافة العلمية . الكتاب السنوى الخامس والاربعون ، ١٩٧٥ .

(٧) طلعت منصور : المدخل البيولوجى فى دراســة النشاط النفسى . مجلة العلوم التربوية والنفسية . بغداد: الجمعية العراقية للعلوم التربوية والنفسية ، العدد الثانى١٩٧٨ .

(٨) طلعت منصور : التعلم الذاتى وارتقاء الشخصية ـ القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٧ .

ثانيا ـ المراجع الاجنبية :

9. Alkire, A.A., Collum, M.E., Kaswan, J., & Love, L. Information exchange and accuracy of verbal communication under social power conditions. J. pers. soc. Psychol., 9, 310 - 308, 1968.

10. Amir, Y. Contact hypothesis in ethnic relations. Psychol. Bull., 71, 319-342, 1969.

11. Asch, S.E., Studies of independence and conformity. A minority of one againsta unanimous majority. Psychol. Monogr., 70, No. 9, 1956.

12. Asch, S.E. Effects of group presure upon the modification and distortion of judgments. In Maccoby, Newcomb, & Hartley (eds.) **Readings in social psychology.** (3rd ed). New York : 1958.

13. Ashby, W.R. The application of eybernetics to psychiatry. Journal of Mental Science, 100, 1954.

14. Atkinson, J.W., R.W., and Veroff, J. The effect of experimental arousaal of the affiliation motive on thematic apperception. **J. Abnorm. Soc. Psycho.**, 49, 405-410, 1954.

15. Atkinson, J.W., and A.C. Raphelson. Individual differences in motivation and behavior in particular situations. Journal of Personality, 24, 349-363, 1956.

16. Bauer, R.A. The obstinate audience : The influance process from the point of view of social communication **Amer. Psychologist**, 19, 319-328, 1964.

17. Bettinghaus, E. **Message preparation : The nature of proof.** Indianapolis : 1966.

18. Bunker, G. **Self role congruence and ctatus congruence as interacting variables in dydactive behavior.** Berkley : Univ. Calif Press, 1967.

19. Chesler, M., & Fox, R. **Role - playing methods in the** classroom. Chicago : Science Research Association, 1966.

20. Chomashy, N. **Language and mind.** New York : Harcourt, Harcourt, Brace, & Jovanovich, 1968.

21. Cofer, C.M., & Appley, M.H. **Motivation : theory and research.** New York : Wiley, 1964.

22. Coleman, J. C. **Psychology and effective behavior.** New York : Scott, Foresman & Co., 1969.

23. Combs A., & Snygg D. **Individual bahavior.** (Rev. ed.) New York : Harper & Row 1959.

24. Cooley, C.H. **Human nature and the social order.** New York : Scribners, 1902. (Reprinted by Free Press, New York, 1956)

25. Craig, R., Mehrens W., and Ciarizio, H. **Contemporary educational psychology.** New York : Wiley 1975.

26. Dance, F.E.X. Toward antheory of human communication. In F.E.X. Dance (ed.) **Human communication theory.** New York : 1967.

27. De Cecco, J.P. **The psychology of learnign and instruction.** Englewood cliffs N.J: Prentice-Hall, 1968.

28. El-Koussy A.H. The role of education for a healthy world cultural life (with reference to the development of mass communication) **The Journal of the Faculty of Enuation** Ain Shams University, Cairo 2 1979.

29. Exline, R.V. Group climate as a factor in the relevance and accuracy of social perception. J. abnorm. soc. Psych., 55, 382-388, 1957.

30. Festinger, L. **A theory of cognitive disonance.** New York : Harper & Row, Pub., 1957.

31. Garry, R., & Kingsley, H.L. **The nature and conditions of learning.** (rdr ed.) Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1970.

32. Gerbner G. **Mass media and human communication theory.** New York : 1967.

33. Guilford, J.P. **Personality.** New York : Mc Graw-Hill, Inc. 1959.

34. Heider, F. Attitudes and cognitive organization. J. Psychol. 21, 107-112, 1946.

35. Heider, F. **The psychology of interpersonal relations.** New York : Wildy, 1958.

36. Hilgard, E.R., & Bower, G.H. **Theories of learning.** (3rd. ed.). New York : Appleton Century :- Crofts, 1966.

37. Hill, W.F. Learning theory and the acquisition of values. Psychol,. Rev.. 67, 317-331, 1960.

38. Hoffman, L.R., & Maier, N.R. Quality and acceptance of problem solutions by members of homogeneous and heterogeneous groups. **J. abnorm. sec. Psychol.**, 62, 401-407, 1961.

39. Katz, D., & Khan, R.L. **The social psychology organization.** New York : Wiley, 1966.

40. Klein, G.S. Need and regulation. In M.R. Jones (ed.). **Nebraska symposium on motivation.** Loncoln : Nebraska Univ. Press. 1954.

41. Kluckhohn, G., Murray, H.A., & Schneider, D.M. (eds.), **Personality in nature, society and culture.** (rev. ed.) New York : Knopf, 1953.

42. Knower, F.H. The present state of experimental speech-communication research. In P. Ried (ed.), **The frontiers in experimental speech communication research,** Syracuse, New York : 1966.

43. Lehmann. I.J. Autobiography of a freshman class. **Measurement in education, Yearbook of the National Council on Measurement in Ecudation,** 20, 115-123, 1963.

44. Lewin, K., Lippitt, R., & Wnite, R.K. Patterns of aggression Behavior in experimentally created „social climates". **J. soc. Psychol.**, 10, 271-299, 1939.

45. Lindgren, H.C. **An Introduction to social psychology.** New York : : Wiley : 1973.

46. Lindsley, D.B. **Psychophysiology and motivation.** In M.R. Jones (ed.). Nebraska symposium on motivation. Lincoln : Nebr. Univ. Press, 157.

47. Lonton, R. **The study of man.** New York : Appleton-Century-Crofts, 1936.

48. Lippitt, R., & White, R. The „social climate" of children's groups. In R.G. Barker, etal. (eds), **Child behaviour and development.** New York : Mc Graw-Hill Co. 1943.

49. Loree, M.R. **Psychology of education.** New York : The Ronald Press Co., 1970.

50. Maslow, A.H. **Motivation and personality.** New York : Harper & Row, 1954 (2nd ed., 1970).

51. Mc Clelland, D.C., et al. The projective expression of needs. J. exp. Psychol., 39, 242-255, 1949.

52. Mc Clelland, D.C., Atkinson, J.W., Clark, R.A., & Lowell, E.L. **The achievement motive.** New York : Appleton-Cent.Crofts, 1953.

53. Mc Clelland, D.C. **The achieving society.** Princeton, N.J., : Van Nostrand, 1961.

54. Mc Luhan, M. **Understand media ; the extension of man.** New York : Mc Graw-Hill, 1964.

55. Mc Luhan, M. **The medium is the message.** New York : Benton, 1967.

56. Matarazzo, J.D., etal. Speech durations of astronanut and ground communicator. **Science**, 143, 1964.

57. Matarazzo, J.D., etal. Interviewer influence on durations of interviewee silence. **J. exp. Res. Press.**, 2, 59-69, 1967.

58. Miller, D.R. The study of social relationships : situation identity, and social interaction. In S. Koch (ed.), **Psychology : a study of a science.** vol. 5. New York : Mc Graw-Hill, 1963.

59. Miller, G.A. **The psychology of communication.** Pelicon Books, 1974.

60. Miller G.A. **Speech communication : A behavioral approach.** Indianapolis, 1966.

61. Miller, G.A., & Mc Neill, D. Psycholinguistics in Lindzey & Aronson (eds.), **The handbook of social psychology,** vol. 3. 2nd ed. Readings, Mass. Mass : Addison Wesley, 1969.

62. Morse, C.W. **Psychology and teaching.** Bombay : T.B. Taraporevala Sons & Co., 1970

63. Murray, H.A. **Explorations in personality.** New York : Oxford Univ. Press, 1938.

64. Nuttin, J. Consciousness, behavior, and personality, **Psychol.,** 62, 349-355, 1955.

65. Newcomb, T.M. **Personality and social change.** New York : Dryden, 1943.

66. Newcomb, T.M. An approach to the study of communicative acts. Psychol. Rev., 60, 393-404, 1953.

67. Newcomb, T.M. **The acquaintanceship process.** New York : Holt, Rinehart, & Winton, 1961.

68. Osgood, C.E. Exploration in semantic space. **J. Soc. Issues,** 27, 1971.

69. Osgood, C.E., etal. **The measurement of meaning.** Urbana : U. of Illinois Press, 1957.

70. Plog, S.C. A literacy index for the mailbag, **J. appal. Psychol.** 50, 86-91, 1966.

71. Redi, F. **When we deal with children.** New York : Free Press, 1966.

72. Rosenthal, S. A fifth grade classroom experiment in fostering mental health. **Journal of Child Psychiatry,** 2, 302-329, 1952.

73. Rotter, J.B. **Social learning and clinical psychology.** Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall Inc., 1954.

74. Ruesch, J. Synopsis of the theory of human communication. **Psychiatry,** 41, 1953.

75. Ruesch, J. Values, Communication, and Culture. In Ruesch, J., & Bateson, G. (eds.), **Communication : The social matrix of psychistry.** New York : Norton & Co., 1968.

76. Sarbin, T.R., & Allen, V.L. Role theory. In G. Lindzey and E. Aronson (eds.) The Handbook of social psychology. vol., I., (2nd ed.), Reading, Mass. : Wesley, 1968.

77. Sargent S.S. **Concpetions of role and eto in contemporary psychology.** New York : Harper 1951.

78. Sears, R.R. Success and failure : A study of motility. In McNemar & M.A. Merrill (eds.), **Studies in personality,** New York : Mc Graw-Hill 1942.1942.

79. Sears, R.R., et al. **Patterns of Child rearing.** New York : Harper & Row Pub. 1957.

80. Schramm, W. Communication research in the United States. In **The Science of human communication.** New York 1963.

81. Sereno K. K. & Mortensen, C.D. **Foundations of communication theory.** New York : Harper & Row Pub. 1970.

82. Shannon, C. & Weaver W. **The mathematical theory of communication.** Urbana 1949

83. Sheviakov, G. V. & Redi F. Discipline for today's children and youth. Washington D.C. : National Education association 1956.

84. Shipley T.E. & Veroff J. Aprojective measure of need for affiliation. **J. exp. Psychol.** 43, 349-356, 1952.

85. Slobin, D.I. **Psycholinguistics.** Chicago : Scott Foresman 1971.

86. Smelser, W.T. Dominance as a factor in achievement and perception in cooperative problem solving interactions **J. abnorm. soc. Psychol.,** 62 535-542 1961.

87. Smith R. **General models of communication,** Communication Research Center Purdue University 1962.

88. Sullivan H.S. **Concpetions of modern psychiatry.** Washington D.C. : William Alanson White Paychiatric Foundation 1947.

89. Thayer, Lee. On theory building in communications some conceptual problems. **Journal of communication,** 13 217-235 1963.

90. Thayer, Lee. **Communication : Concepts and Perspectives.** Washington 1967.

91. Triands, H.C. Loh W.D. & Levin L.A. Race status quality of spoken English and opinions about civil rights as determinants of interpersonal attitudes. **J. pers. soc. Psycl.ol.,** 3, 468-472, 1966.

92. Westley, B., & McLean, M.A. conceptual model for communication research. **Journalism Quarterly,** 34, 31-38 1957.

93. Weiner N. **The human use of human beings : cybernetics and society.** Boston : Houghton Mifflin 1950

94. Wight A.W. Participative education and the inevitable revolution. **Journal of creative behavior,** 4, 234-282, 1970.

95. Ziller, R.C., Behringer, R.D., & Goodchilds, J.D. Group creativity under conditions of success or failure and variation in group stability. **J. appl. Psychol., 46, 43-49, 1962.**



ماهية التحرير الاعلامي

عبد العزيز شرف

دكتور عبد العزيز شرف ـ المحرر الأدبي لجريدة الاهرام ـ استاذ الاعلام بجامعة القاهرة ـ (جريدة الاهرام ـ شارع الجلاء ـ القاهرة) .

(« يسعى التحرير الاعلامي دائما الى الاجابة عن سؤالين اساسيين هما : ماذا نقول ؟ ـ وكيف نقول .. »)

قد لاتكون هناك كلمة ابتعدت عن معناها الاصلي عبر التاريخ ، واستخدمت في دلالات مختلفة ، مثل كلمة « الحرية » وهي الكلمة التي تهييء للانسان الحرية في مختلف مجالات حياته الروحيـة ، فنيا وعلميا ، وحرية الممارسـة الخلاقة في ميادين الاعلام والثقافة .. ولكن الانسان لايستطيع ان يعيش داخل مجتمع ويكون منفصلا عنه ، كما أن القدرة على الابداع الفني تتطلب سنوات طويلة من الصقل والمران .

وهنا يبحث « المحرر » في وسائل الاعلام عن « حريته » في تقليد الاشكال المأثورة عن المحررين القدامى ، وفي ابتكار اساليب وأشكال جديدة ؟ وهل يتجه المحرر الى الاعتماد علـى الاسس العلمية والسيكولوجية التي اكتسبها من ممارستة هو للمهنة ؟

ان المحرر يجب عليه أن يبدأ بالاشكال التحريرية المـأثورة ، ولكن حرية الممارسـة الخلاقة تتيح له بعد ذلك أن يطور ويجدد من خلال رؤياه الذاتية وملاحظاته ، في ضوء المأثور من جهة ، وفي ضوء ماتوصل اليه علماء النفس من جهة اخرى .

ويمكن ان تصبح محررا أكثر نجاحا لو انك قمت بتحليل ما تكتب في ضوء النظريات المسبقة اي أن تتسائل دائما : لماذا كتبت هذا « الخبر » بالذات وبهذه «الكيفية» دون غيرها ؟ .. وربما تصبح ناجحا أكثر في المستقبل في تكييف تجاربك وممارسـاتك وفقا للمتغيرات الاجتماعية والتكنولوجية التي تؤثر في قراءة الاخبار . (١)

---

(١) Chilton R. Bush : Newswriting and Reporting, pesnsyluania 1972.

وتأسيسا على هذا الفهم ، فاننا نسعى ـ بداءة ـ الى التعرف على ما هية التحرير الاعلامى وليس بخاف علاقة التحرير بالاعلام ، وفى ذلك مفتاح التعرف على الماهية ، حيث يختلف مفهوم التحرير الاعلامى عن مفهوم التحرير الصحفى التقليدى ، فمنذ الحرب العالمية الثانية أعطى التغيير التكنولوجى والاجتماعى معنى جديدا لتعبير قديم ، الا وهو « وسائل الاعلام » ففى وقت من الاوقات كانت كلمة « صحافة » كافية لتعريف ووصف وسائل الاتصال . ويعتبر قاموس « ويبستر » من المصادر الاساسية التى عرفت الصحافة بأنها « عملية الادارة والتحرير » أو الكتابة للدوريات ، أو الصحف ، وهى أيضا الدوريات ، « أو الصحف بالمعنى الجمعى » . فالصحافة اذن كانت كلمة عامة لوصف الوسائل فى تلك السنوات التى كانت فيها معظم الاتصالات تتم بوساطة المجلات والصحف . أما اليوم فاننا نستطيع أن نتحدث عن وسائل الاتصال ، أو وسائل الاعلام ، وهما اصطلاحان أكثر دقة من اصطلاح « الصحافة » حينما نشير الى الوسائل الاخرى غير الصحف والمجلات . وكل اتصال ـ بطبيعة الحال ـ يستخدم وسيلة اى انه يلتزم باستعمال قناة للارسال . فالاوراق و المذكرات ذات العناوين المستخدمة فى المراسلة والموجات الصوتية المستخدمة فى المحادثة تعتبر قنوات أو وسائل . غير انه فى الاعلام ، تصبح المؤسسة باكملها حاملة للرسالة ـ كالصحيفة ـ أو المجلة، أو محطة الاذاعة ـ وهى تستطيع حمل رسائلها الى الالاف أو الملايين من الناس فى وقت واحد تقريبا . وهى تتعرض أيضا للمشكلات التى تجابهها بوصفها مؤسسة اجتماعية ، كالمراقبة ، والقيود الحكومية ، والدعم الاقتصادى وغيرها . (٢)

وماهية التحرير الاعلامى ترتبط باصطلاح الاعلام ، الذى يمكن تعريفه أحيانا بطريقتين (٣) هما : الاتصال عن طريق الوسائل والاتصال بالجماهير .. ومع ذلك ، فالاعلام لا يعنى الاتصال بكل شخص ، فالوسائل تنحو نحو اختيار جماهيرها ، كما أن الجماهير تختار من بين الوسائل ... وعلى ذلك فان التحرير الاعلامى يعنى اعداد رسائل واقعية موحدة تبث لتصل الى اعداد كبيرة من الناس يختلفون فيما بينهم من النواحى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية ، وينتشرون فى مناطق متفرقة ، ويعنى بالرسائل الواقعية ـ فى التحرير الاعلامى مجموعة الاخبار والمعلومات والتعليمات التى تدور حول الاحداث ، وتنشرها الصحف ، وتذيعها الاذاعة وبقية وسائل الاعلام .

(٢، ٣) وليام ل . ريفرز وزميلاه (ترجمة الدكتور ابراهيم امام) : وسائل الاعلام والمجتمع الحديث ص ٣٠ وما بعدها .

ومن اهـم الخصائص المميزة للتحـريرالاعلامى أنه ذو اتجاه واحـد غالبا وقلمـا يكون هناك طريق سـهل أو سـريع للقارىء ، اوالمشاهد ، أو المستمع ، لكى يرد أو يسأل أسئلة أو يتلقى ايضاحات ، اذا هو احتاج اليها . وثانيةهـذه الخصائص تنبع مـن أن الاعـلام يتضمن قسطا كبيرا من الاختيار . 'فالوسيلة ، مثلا تختارالجمهور الذى ترغبفى الوصـول اليـه (٤) . فصحيفة « الاهرام » تستهدف جمهورا مثقفـاوحضريا من القراء وصحيفة « تعاون الفلاحين » تستهدف المزارعين فى أنحاء مصر . أما «الاخبار»و « أخبـار اليـوم » فتتوجهان الى الجماهـير الشعبية . وهناك طبعة عربية من «اخبار اليوم»تستهدف الجماهير العربية ، ومن المـلاحظ فى مصر ان صحف الصباح تفـوق فـى انتشارهـاصحف المساء .

انـواع التحـرير :

ولم تعد مهمة الاعلام محدودة في الصياغةالانشائية ، بل تعدتها الى جميع العناصر التي يشملها الاعلام ، ولقد كانت بهذا الوضع قبل انتطور فنون الاعلام الىالحد الذى وصلت اليـه اليوم ، والاتجاه يسير نحو اعتبار الكلمة المطبوعة ؤ المذاعة مجرد عنصر من عنـاصر التحـرير الاعلامى ، خاصة وان الآراء والافكار وعلـىالاخص تلك التى تتصـل بالاحاسيس يمكن ان تنقلهـا فنـون الاعـلام عن طـريق الرسـمواللون والصوت والصـورة . ولقـد اكتسـب التحرير الاعلامى معنى أعم فأصبح ينطوى عـلىالرسالة الاعلامية بجميع عناصرها .

ونحن نعرف أن الكتابـة العربيـة انمـاتاثرت منذ نشأنها الى الآن بعاملين كبيرين هما : ديوان الانشـاء فى العصر الوسيط ، وظهـورالصحافة ووسائل الاعلام فى العصر الحديث ، ولقد وجدنـا فى تراثنا الاسلامى ، ابـا العباسالقلقشندى (٥) — يتعرض فى موسوعة صبح الاعشى لفنون شتـى من التحرير الرسمي أوالديوانـي ، كفن تحرير (الولايات) وتحريـر (العهود والمبايعات) وتحرير (الايمان) جمـعيمين ، وتحرير (كتب الأمان) وتحرير (عقود الصلـح) وتحرير (كتب الهدنـة) وتحريـر(الوصايا الدينية) التي تلقى باسم الخليفة من اعلى المنابر العامـة ، وهكذا الى مايقرب مـنعشرين فنا .

ويتعرض التحرير الصحفى الحديث لفنتحرير المقال بانواعه المختلفة ، وتحرير (العمود) بصوره المتعددة ، وتحرير القصة الخبريـة ،داخلية كانت أم خارجية ، وتحرير (التحقيق الصحفى) و « الماجريات » الخ .

---

(٤) المرجع السابق ص ٢١ .

(٥) د . عبد اللطيف حمزة : القلقشندى فى كتابه صبح الاعشى ص ٨ .

ويمكننا اليــوم أن نتحدث عن التحريــرالاعلامى فى وسائل الاعلام جميعا ، ونتخذ منه مصطلحا عاما عندما نشير الى التحريرفى وسائلأخرى غير الصحف والمجلات . على اننا يمكن أن نميز بعامة بين ثلاثة أنواع من « التحرير »« يمثل كل منها «نوعا» قائما بذاته وهذه انواع تقوم على أساس مــن تصنيف الاتصال وفقــالاهدافة ووظائفه ، ومايحاول فعله للجمهور . وتقوم هذه الانواع على أساس من الفهم القائلبأن اللغة فى حقيقتها ليست سوى نشاط انسانى يتمثل من جانب ، فى مجهود عضلى يقوم به فردمن الافراد ، ومن جانب آخر فى عملية ادراكية ينفعل بها الفرد أو أفراد آخرون . (٦) فاللغةامر وسط بين الغناء والكلام ، اوبين مجرد التنغيم الصوتي ، وبين كونهــا وسيلــة لنقل الافكــاروالمعلومات بين فرد وآخر . ولوصح ــ كما يقول اوتوجسبرسن (٧) ــ أن هذا هو الوضع المبكرللغة فليس هنالك ما يمنــع من أن تكون اللغــة البشرية قد تطورت فى العصور اللاحقة تطوراجعل منها وسيلة دقيقة للتفاهم ونقل الافكار .

فالتحرير الاعلامــي اسلوب من أساليبالاتصال بالجماهير ، التي تضم : التحرير الاقناعي والامتاعى التعبيرى ، وهو يتوسل بعدة وسائليصل منخلالها الى الجمهور. ومن هذه الوسائل الصحافة والمطبوعات ، والاذاعة والتليفزيون والسينما ، ولكل وسيلة ــ من هذه الوسائل خصائصها ومميزاتها ، والتحرير الاعلامي بينالتحرير التدوقى الجمالى المستعمل فى الادب والفن ، والتحرير العلمى والنظرى التجريدىالمستعمل فى العلوم والتحرير الاقناعى المستعمل فى الاعلان والدعاية والعلاقات العــامة ، هو ــبطبيعة الحال ــ كما تشير الدلالة العربية «أوسطها واطيبها» ، لان التحرير الاعلامى يتوسل بمــايسميه المحدثون (٨) : المستوى العلمى الاجتماعى العادى فى التعبير ، وهو الذى يستخدم فى وسائلالاعلام .

واذا كان التحرير يعنى دائما امرين همــاالتفكير من جهة ، والتعبير من جهة اخرى ، فان تعريف التحرير الاعلامى يذهب الى انه جزء منعملية الاعلام ، يقصد به اعداد «الرسالة الاعلامية» التى تنتقل الى الجماهير عن طريق احدى وسائلالاعلام ، بهدف تزويد الناس الاخبار الصحيحة ، والمعلومات السليمة ، والحقائق الثابته ، مــنخلال عملية عرض فني تساعد الناس على تكوين رأى صائب فى واقعة من الوقائع أو مشكلة منالمشكلات ،بحيث يعتبر هذا الراى تعبيراموضوعيا عن عقلية الجماهير واتجاهاتهم وميولهم . ومعنىذلك أن غاية التحرير الاعلامى هى تيسير عملية الاقناع عن طريــق عرض المعلومات والحقائــقوالارقام والاحصــاءات ونحــو ذلك . ويقدم اوتوجروت تعريفــا للاعلام يشمــل التحريــربالضرورة ، يقول :

« الاعلام هو التعبير الموضوعى عن عقليــةالجماهير وروحها وميولها واتجاهاتهــا فى نفس الوقت » . (٩)

(٦ ، ٧) اوتوجسبرسن : (ترجمة د . عبد الرحمنايوب) : اللغة بين الفرد والمجتمع ص ٥ ، ٦ .

(٨) د . ابراهيم امام : دراسات فى الفن الصحفىص ٤١ .

(٩) د . ابراهيم امام : الاعلام والاتصال بالجمــاهيرص ١٢ .

وعلى هذا الاساس ، فان الكلمة المكتوبة والمنطوقة تمثل القاسم المشترك الاعظم بين هذه الانواع ، ولذلك نجد ، رغم التمييز التعسفى بينها ، ان هناك تداخلا بين هذه الانواع التحريرية وبعضها البعض :

التحرير الاقناعى — التحرير التعبيرى — التحرير الإعلامى

ومن هذا الشكل يبين لنا ان هذه الانواع التحريرية هى :

١ ــ التحرير الاقناعى Parsuasine

٢ ــ التحرير التعبيرى Evocatine

٣ ــ التحرير الاعلامى Informatine

وان هذه الانواع الثلاثة يتداخل بعضها فى البعض الآخر على طول السلم التحريرى على الرغم من ظهور انواع يستقل كل منها عن الآخر ، ولكن هذا التصنيف التعسفى انما يقصد به التأكيد على وظيفية كل فن من فنون التحرير .

فالكلمة المنطوقة أو المكتوبة ، تكون النمط الاعلامى اذا كانت الوظيفة السائدة فى نوع التحرير تضيف الى معرفة الجمهور معلومات جديدة مبسطة ، من خلال النظرية العملية للجمهور ، أو التقرير الاعلامى الخالص حول حادث سيارة وسوف يحدد ما هو معروف من أسباب الحادث وكيفية حدوثه ، ونتائجه او آثاره الخ . وليس فى مقدورنا أن نتكهن بما سيحدثه الحادث من اثر فى حياة القارىء ، أو اقناعة بشىء ما ، على الرغم من أن التقرير قد يؤثر تأثيرا عرضيا على بعض القراء .

فالتحرير الاعلامي تعبير موضوعى ، وابتعاد تام عن الذاتيه التى يتصف بها الاديب كما فى النمط التعبيرى من التحرير ــ مثلا . فالاديب ــ كما يقول الدكتور امام ــ يعنى بنفسه ، ويقدم لنا ما يجول بخاطره ، ويسجل مايراه وفقا لرؤيته الخاصة ، وبرموز تنم عن ثقافته وعقليته وهو فى هذا الصنيع انما يصف النفس الانسانية ويتعمق اسرارها ، ويكشف عن حسناتها وسوآتها ، ويكون لأوصافة صدى فى نفوس القراء من كل جنس وفى كل عصر ، ماداموا قادرين على قراءته وفهمه ، والاستفادة منه . فالاديب حر فى اختيار ما يقول ، والقراء أحرار فى قراءة ما يكتب الاديب .

ولكن التحرير الاعلامى ملتزم بالموضوعية ،لانه يعكس مشاعر الجماعة وآرائها ، وهو مقيد بمصلحة المجموع . وفى حرية الاديب وذاتيةالتحرير التعبيرى ، وتقيد التحرير الاعلامى وموضوعيته يقول عبد القادر حمزة :

« يجب ان يكون الصحفى (أو الاعلامىاليوم) حاضر البديهة . حاضر الجواب على كل ما يدعى لان يكتب فيه ، وهو فى كل ذلكلايختار ــ كما يفعل الاديب ــ بل الحوادث هى التى تختار له كل يوم الوانا جديدة ، وتدعوه الىان يتجه اليها ، وينتهى به الامر الى أن يتسق افق الادب والعلم والخبرة عنده فيصبح وكانهالموسوعة ، بينما يكون الاديب بجانبه وكأنه كتاب فى فن معين » .

فالتحرير التعبيرى اذن يبحث عن الحقيقةالخالده على المستوى الجمالى ، فى حين أن التحرير الاعلامى فن موضوعى يقرر الواقعويرصده بصدق وامانه وفن . لانه يقوم على الوقائع المشاهدة ، وينأى عنالمبالغات والتهاويل . وهو يميط اللثام عن الاحداث الآتية فورا ، بحيث يجعلها ملكا مشاعا للامة ٠ ان واجبالتحرير الاعلامى هو واجب المؤرخ بنفسه ــ أن يبحث عن الحقيقة ويقدمها ــ فوق كل شىءوان يقدم الى جمهوره لا تلك الاشياء التى يتمنى من السياسة ان يقدمها اليهم ، وانما ــ بتعبيربوند ــ الحقيقة كأوثق ما يستطيع تقديمها .

وكما يبين من الشكل المتقدم فان التداخلبين انواع التحرير امر يجعل من العسير التمييز بينها . ولذلك يجد الجمهور العادى نفسهمرتبكا فى التمييز بينها . فهو يجد انتاج كبار الكتاب المعاصرين فى جرائده ومجلاته ، ويدعوهصحافة ، وبعد مضى اشهر يجد المادة نفسها مغلفة بين دفتى كتاب ويدعوها أدبا وتقفالتعاريف عاجزة ــ كما يقول بوند ــ دون تقديم العون الكافى له . فان « الادب » كما يقول جورجسانتيانا «هو عملية تحويل الاحداث الى أفكار» . ويحاول جميع الكتاب فى فضليات الجرائدوالمجلات ووسائل الاعلام والاتصال بالجماهير اتباع النهج نفسه . أما جيمس م ٠ برى فقدجزم بأن الصحافة هى ذلك النوع من الكتابه التى تشرف صاحبها بعد أن يتخلى عنها . وكانيعنى ذلك الجيش الضخم من الادباء الذين ابتدأوا ككتاب فى الصحف الدورية ثم تحولوا الى« الادب » والتمييز هنا لايقوم على أساس الطريقة والاسلوب . فان أفضل ما يكتب فىعصراحيانا هو ما يكتب للجرائد والمجلات . كما يقول بوند أيضا ، وقلما نستطيع أن نجعل المادةاساسا للتمييز على رغم الفرق الواضح الذى يبدو بين المقالات الصحفية والكتابات الادبيةوالفلسفية والتاريخية . أما الفرق الاساسى فهو يسير كما تقدم ، الى الغرض أو الوظيفةالتى يرمى الكاتب الى تحقيقها . فالمؤلف يعبر عن افكاره وتجاربه الخاصة ، والاعلامى يعبر عنأفكار المجتمع وتجاربه ، ثم يمكن للاديب الا يكون مرهونا بزمن ، بينما نجد ان التحرير الاعلامىمقيد بالظرف الزمانى .

ان قائمة الصحفيين المجيدين الذينساهموا فى صنع الادب الجيد قائمة طويلة . والقائمة التى تشكلت منهم فى انجلترا خلالالقرنين الماضيين تحملنا على الاعجاب . فهى تبدأ بدانييل ديفو ، وجوزيف اديسون ، وستيلوسويفت . ويدخل فيها ديكنز وتاكرى . وتتضمن كبلنج ، وبارى ، وأرنولد بينييت ،وجالسوروى ، وكشسترنون ، وولز ، وشو .

وفى مصر والبلاد العربية قائمة موازيـةتبدأ بداية طيبة برفاعة رافع الطهطاوى وتدخل فيها اسماء مثل الاستاذ الامام محمـد عبدهوالمويلحى ، وعبد اللـه نديم ، وفريد وجدى واحمـد لطفى السيد والدكتور محمد حسين‌هيكل والدكتور طه حسين وعباس محمود العقاد وابراهيم عبد القادر والمازنى وتوفيق الحكيم ،وكتاب معاصرون مثل يوسف السباعى ونجيب محفوظ واحسان عبـد القدوس ، وغيرهـم‌كثيرون .

ومن هاتين القائمتين الجزئيتين يتضـح‌ما تستطيع ممارسة الصحافة النظاميـة أن تفعله من حيث تعزيز المواهب الادبية للصفتين‌المرغوب فيهما جدا فى الاسلوب ، وهما الوضوح والقوة . ولقد اقترح مرة سيمون سترونسكى‌فى مضمار التعليق على ترك الصحافة والانقطاع للادب ، قائلا : « يكون شيئا ممتازا للاديب‌الاميركى ، ولو من الناحية الشكلية على الاقل ، لو ان المؤلفين يرسلون من جديد لتلقى دورةدراسية شاملة على مستوى المتخرجين تحت اشراف رئيس قوى بقسم الاخبار المحلية، عندئذستقل كثيرا نسبة الكتابة الجميلة التى تستدر اعجابا بكل هذا الاستمرار » .

اما التحرير الاقناعى ، فانه قد يتوسل‌بأساليب التحرير الادبى والتحرير الاعلامى ، ولكنه يتوسل بهذه الاساليب بهدف التأثير على‌الناس عن طريق النواحى العاطفية والانفعالية لاقناعهم بوجهة نظر معينة ، او براى او بفلسفةمحددة .

وهكذا نجد ان التقسيم الوظيفى للتحريرهو انسب أنواع التصنيف العلمى ، على الرغم من ان الفصل بين الاهـداف المصرفية التى يؤديها التحريـر الاعلامى من حيث توصـيل المعلومات والخبرات الى الجمهور ، وبين الاهاف‌الاقناعيـة ، واهداف التحرير التعبيرى وهى اهداف جمالية فى المحل الاول ، فان الفصل بين‌هذه الاهداف قد لا يتحقق فى الحياة العملية . فالتحرير الاعلامى من حيث وظيفته الاعلامية‌لا يمكن أن يحقق أهداف ما لم يصحبه بعض الجوانب الاقناعية ، كما أن التحرير الادبى عادة‌ما يتضمن بعض جوانب المعرفة وجوانب الاقناع.

ويبين التداخل بين أنواع التحرير كذلك ،حين ننظر اليها كوسائل منقولة عن طريق وسائل الاتصال بالجماهير ، وتثير اهتمام اكبر عدد من‌الناس ، ولهذا فقد بذلت جهود كبيرة لبحثها ، وفى الفصل الذى كتبه فراتكلين فيرنج Fearing بعنوان التأثير الاجتماعى لوسـائل الاتصـال الجماهيرية ،فى الكتاب السنوى الثالث والخمسين(الجزء الثانى) للجمعية القومية لدراسةالتعليم، نجد الشواهد المتعلقة بهذا الجانب : ـ

أ ـ أن الاستجابات لمضمون وسائل الاتصال‌بالجماهير تتحدد بواسطة عدد كبير من العوامل ، والمضمون ليس الا واحدا منها .

ب ـ على وجه التخصيص فان علاقة المفسر ويقصد به فيرنج : الجمهور مستقبل الرسالة ، بالنسبة للمضمون لها الخصائص المميزة للادراك‌الذى يحدد منهجه نظام « الحاجة ـ القيمة ـ الدافع » الخاص بالمستقبل ، والموقف الذى‌تحدث فيه عملية الاتصال ، والمضمون نفسه .

جـ ــ ان نتائج التعــرض لمضمون معين متباينة جدا ، ولا يمكن التنبؤ بها فى اية حــالة خاصة الا على أساس المعرفة الشاملة بالمضمون نفسه ونظام « الحاجة ــ القيمة » ــ بالنسبة للمفسر او مستقبل الرسالة التى تحوى المضمون والخصائص المميزة للموقف الكلى كما يدركه هذا المستقبل .

د ــ ان نتائج التعرض لمضمون رسالة اعلامية قد ياخذ وقد لا ياخذ صورة السلوك الصريح .

هـ ــ مهما كانت صورة الاستجابة للمضمون صريحة أو غير صريحة evert or covert فهى تتميز دائما بأنها تخدم الحاجات النفسية الاجتماعية لمستقبل الرسالة .

و ــ يعكس مضمون رســائل الاتصــال الجماهيرى ــ بصفة عامة ــ نظم القيمة السائدة فى المجتمع الذى تحدث فيه الاتصالات .

ومــن بين النتائج المقبولــة للاتصـــالات الجماهيرية يفترض بصفة عامة ما يأتى : (١١)

١ ــ تكامل المجتمع Integrating Society تنميــة الاتفاق بين افــراده وجماعاتــه ، على السياسات الاساسية .

٢ ــ تثبيت المجتمع Stabilizing Society بتأييد الاغلبيات ضد الاقليات المخالفة فى الراى .

٣ ــ تيسير الادارة العامة Facilitating Public Administration بتعريف المسئولين بمشكلات المجتمع ، وتعريف المواطنين بالسياسات والاجراءات الرسمية .

٤ ــ تدعيم قوى الدفاع القومية باعلام المواطنين بالتهديدات الخارجية والداخلية المواجهة للامن القومى .

٥ ــ توسيع مجال الحديث أو التخاطب بترويج الاصطلاحات الجديدة المتعلقة بالنواحى التكنولوجية والثقافية .

٦ ــ تدعيم العادات الاجتماعية مثل آداب السلوك واساليب المحافظة على الصحة النفسية .

٧ ــ اثارة البدع وموضات الازياء .

ومن خلال هذه الشواهد المختلفة للتأثير الاجتماعى لوسائل الاعلام والاتصال ــ بالجماهير ، تتبين التداخل الوظيفى بين انواع التحرير المختلفة من حيث تحقيق هذا التأثير .

على أن التحرير الاعلامى يتميز بتأثيره الكبير فى الراى ، وهو تأثير يفوق تأثير التحرير الاقناعى ، بمعنى أن الاخبار قد تكون ذات قوة اكبر فى تشكيل الاتجاهات العامة من المقالات والاعمدة

---

(١٠) أمين عطوة : « الاتصال » مجلة الفن الاذاعى ع ٤٦ م ١٣ فى يناير ١٩٦٩ .

السياسية ، والاخبار تسجل الاحداث ، وقد تغير الاحداث التى تقدمها اكثر مما تغيره انماط التحرير الاقناعى وهى : الاعلان والعلاقات العامة والدعوة المقصودة : كالمقالات الافتتاحيه ، والرسوم الكاريكاتورية والاعمدة والمقالات التفسيرية التى تؤدى بالقارىء الى الوصول الى استنتاج. وكذلك النمط الذى يراد به اساسا الترفيه اوالاعلام بحيث يكون الاقناع منتجا فرعيا محتملا .

ويقدم هودلى كانتريل فى كتابة « قياس الراى العام » قاعدة عامة تقول : « ان الراى يتحدد عموما بالاحداث اكثر مما يتحدد بالكلمات ما لم تفسر هذه الكلمات ذاتها على انها حدث » ويضيف ويفرز وزميلاه الى ذلك ، ان الاحداث تنزع الى ترسيخ تغيرات الراى العام الناتجه عن الكلمات ، وقد يكون التغيير فى الراى قصير العمر ما لم تسانده بعض الاحداث .

ولكن برنارد بيرلسون يذهب الى أن هذه القواعد العامة تستدعى تعليقين : اولهما انه يكون من الصعب التمييز بين الاحداث والكلمات، فهل الخطاب الهام الذى يقدمه رئيس الجمهورية حدث أم مجرد كلمات ؟ وثانيهما ان كثيرا من الاحداث لا تحدث تاثيرها نتيجة حدوثها فحسب، وانما بمعاونة من الكلمات ايضا ، اى أن اهمية الحدث فى اقناع الجمهور قد تشحد كثيرا من خلال التفسيرات التى يقدمها معلقو التليفزيون وكتاب الافتتاحيات والاعمدة السياسية .

وتتضمن الظروف التى تساعد التحرير الاعلامى على تحقيق التغيير ما ياتي :

١ ــ عندما يكون الاتصال بالجمهور المخاطب مباشرة بواسطة وسيلة الاعلام ، وعندما يكون الجمهور متفتحا ذهنيا للموضوع .

٢ ــ عندما يركز مضمون واسلوب التحرير على الاحداث اكثر مما يركز على الآراء . ــ وعندما تخاطب العاطفة اكثر مما يخاطب العقل ،وعندما يتم التحدث الى جمهور بلغته (استخدام المفهومات المألوفة لديه فى اطاره الدلالى) ، وعندما لا تحجز الرسالة الاعلامية اتصالات اخرى منافسة ، وعندما تتم مهاجمة الآراء المعارضة بصورة غير مباشرة .

٣ ــ عندما تكون الوسائل او القنوات المستخدمة ذات طابع شخصى Personal وموجهة الى قادة الراى، ومتخصصة ، اى مركزة على الجماعات المقصودة موضع الاهتمام .

٤ ــ عندما يكون الموضوع (أو المشكلة) موضع التحرير بعيدا زمانيا او مكانيا قليل الاهمية للشخصيات المتضمنة .

موضوع علم التحرير الاعلامى :

راينا ان اضافة صفة «الاعلامي» «الى فن «التحرير» جعلته فنا متميزا بين فنون التحرير الاتصالية ، الاخرى ، او بلغة المناطقة فى الصلة بين المفهوم والما صدق، نقول ان زيادة صفة «الاعلامى» الى فن « التحرير » من شانها تضييق نطاق الافراد الذين يصدق عليهم تصور « فن التحرير » كالتحرير الاقناعى أو التعبيرى او الاعلامى ، وعلى العكس من ذلك اذا استبعدنا صفة « الاعلامى » من مفهوم « التحرير » فان هذه الانواع التحريرية جميعا تدخل فيه فيزداد بهذا

عدد الافراد الذين تصدق عليهم اللفظة وهذا ما يعبر عنه فى صيغة عامة بقولهم : (١١) « فى سلسلة من الحدود المشتركة التى يوجد بينهارابطة تداخل يتناسب الما صدق والمفهوم تناسبا عكسيا » .

وقد تعرفنا على ما هية التحرير الاعلامىورأينا ان جوهره هو الاعلام ورواية الاحداث وتفسيرها،باستخدام الاشكال والفنون التحريريةالمختلفة . ووجدنا أن هذه الماهية تنص بالضرورة على ارتباط التحرير الاعلامى بالجمهور . ولذلك كانت أهم خصائصه معالجةالامورالصعبة بأسلوب سهل . وتفسير الاحداث العظيمة بعبارات سلسةبسيطة ، وتعرفنا على التحرير الاعلامى عن طريق تمييزه عما عداه ، والدال على الماهية مميـزايضا ، كما يقول المناطقة .

وهكـذا يمكننا ان نعرف موضوع علـم التحرير الاعلامى بالرجوع الى جوهره وهو الاعلام ورواية الاحداث وتفسيرهـا ، ونشر الاخبـاروالمعلومات الصادقة التى تنساب الى عقول الناس وترفع من مستواهم وتنشر تعاونهم مـن أجل المصلحة العامة ، فهو يخاطب العقول لا الغرائز . ولما كان التحرير الاعلامى ، يستخدم اسلوب الشرح والتفسير والجدل المنطقى فقد اخذت الدول ــ كما يقول الدكتور امام ــ تفضـل كلمة« الاعلام » وتنبذ كلمة الدعاية ، على اعتبار أن الاولى تعبر عن الدقة والموضوعية والصدق .

وتدور أبحاث علم التحرير الاعلامى حول هذه المسألة ، ولذلك يعترضنـا دائما هذان السؤالان اللذان يشكلان موضوع هذا العلم .

كيف ونقول ؟

و

كيف نقول ؟

والاجابة عن السؤال الاول تتناول القواعدالخاصة بمادة الاعلام من حيث موضوعاته وافكاره، وملابساته ، كما أن الاجابة عن السؤال الثانى تقوم على طريقة التعبير عن هذه المادة وادائها فى رسالة اعلامية .

ويجب أن نلاحظ ــ ما أكد عليه البلاغيون(١٢)ــ من ان قوانين التعبير تشمل المادة أو تمسها ، اذ كانت المادة مقياس العبارة وسبب نوعها ، فالاسلوب يختلف خبرا عنه موضوعا اعلاميا ، أو تعليقا تفسيريا ، وكذلك دراسة المادة لا تخلو من القول فى التعبير ، فالمادة لا تدرس فى التحرير ــ من حيث أنه : تفكير وتعبير ــ على انها شىء منفصل مستقل ، وانما يراعى انسبها ، وصلته باللغة التى تؤديه ، ومعنى هذا ان ركنى التحرير الاعلامى يلتقيان كما ترى ، وقد يفترقان افتراقا جزئيا ، ومع ذلك فان الدراسة العلمية تبيح لنا ان تتناول كل جانب وتخصه بدراسة غالبة فيه . وبذلك ينحصر موضوع التحرير الاعلامى فى بابين أو كتابين : الاسلوب ولغة التعبير الاعلامى .

---

(١١) دكتور عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى ص ٧٣ .

(١٢) احمد الشايب : الاسلوب .

الفنون الاعلاميه من حيث ارتباطها بكل وسيلةمن وسائل الاعلام ، مع بيان كيفية التجسيد والتبسيط التى يقوم بها الاعلامى فى الصحافةوالاذاعة المسموعة والمرئية والسينما والوسائل التى تساعده على ذلك .

وتأسيسا على هـذا الفهم ، نذهب الـى انالتحرير الاعلامى علم وفن فى آن واحد ، ذلك أن التحرير الاعلامى كعلـم يدرس الاسس النظريةوقواعد الكتابة والتنظيم لكل فـن مـن الفنـون الاعلامية، وهو علم وفن لانه يستقرىء ويستنبطويضع القواعـد لتوجيه المحـرر الاعلامى ويبين المناهج العلمية ، ولان الذين يفيدون بين هذهالقواعد انما يريدون تطبيقها فى وسائل الاعلام وذلك نقول أن هؤلاء يعالجون « فن » التحرير . فالعلم هو المعارف الانسانية فى أسلوب منسق ، والعلم هو هذه المعارف فىشكل عملى تطبيقى . وهناك كلام كثير فى الفرق بين العلم والفن ليس هنا موضـع الخوض فيه . (١٣) وانما نذكر فىهذا الصدد أن تقدم العلوم دفع علماء الاعلام الى تغيير موقفهم من التحرير بوصفه فنا فحسب ،فقد وجدوا أن التحرير لا يفرض علـى المحـرر فكرا وتعبيرا ، ومناهج تحريرية ومعنى هذا أنهمادركوا أن مهمة علم التحرير الاعلامى الأساسية ليست فى وضع قواعد للتحرير الصحيح ، بلدراسة أنواع التحرير الاعلامى الصحيح .

ويذهب هربرت ميزHerbert R. mayes (١٤)الى ان الاصل اللغوى الذى يوحـد بين المحـرر والناشر يرجع الى ان كليهما خبير فـى تحـريرالنص ، ويشبه المحـرر بالبستانى الـذى يقلب النبات الاخضـر بابهامه ، معتمدا علـى مقدرتهالخاصة التى تتطلب براعة فائقة.. ويريد من ذلك ان يؤكد على أن التحرير فن ، مؤسسا رايه علىأساس أنه حتى الان لا توجد كلية للاعلام تمنـح درجة الدكتوراه فى فن التحرير.There is no college to offer a doctorate in editing وهو يشير الى ان التحرير الاعلامى فن تجريبى empirical art ولم يحظ بعد بدراسات علمية احصائية ، وهى اشـارة تستوجب توجيه العناية الى الدراساتالتجريبية فى التحرير ، لكيلا يظل فنـا بدهيـا يعتمد على الخبرة والتجربة والبديهة فحسب . وحين نتفق على أن التحرير علم وفن معا ، فان ذلك يقتضى بالضرورة ، تطبيق أساليب العلـمومناهجه ، على فن التحرير كما طبقت على غيره من الفنون .

التحرير والاتصال بالجماهير :

وتأسيسا على هـذا الفهم يمكـن تعـريفاصطلاح « التحرير الاعلامى » بطريقتين : الاولى الاتصال بالجماهير ، والثانية عن طريق الوسائل، وتعريف التحرير الاعلامى عن طريق ــ الاتصال بالجماهير يحدد نطاقهفى مفهوم «الاعلام» كمـا تقـدم ، أو بعبـارة اخـرى فان الفـارق بين مصطلحى : اتصال و « اتصالات » ، فالاتصـالهو عملية الاتصال ، والاتصالات هى الوسـائل

---

(١٣) راجع ــ احمد الشايب : اصول النقد الادبىص ٦٥ ط ٢ .

(١٤) Saturday Review (February 10, 1968 P,. 12.

التكنولوجية المستخدمة لتنفيذ هذه العملية . والاتصال ، هو حقيقة أساسية للوجود الانسانى والعملية الاجتماعية . بل ان الاتصال هو حامل العملية الاجتماعية ، وهو الذى يجعل التفاعل بين الجنس البشرى ممكنا ، ويمكن الناس من أن يصبحوا كائنات اجتماعية . وفى عملية الاتصال « نهدف » الى احداث تجاوب مع الشخص المتصل به . وبعبارة أخرى نحاول أن نشاركه فى استيعاب المعلومات أو فى نقل فكرة أو اتجاه . (١٥)

ويمكن القول ان التحرير الاعلامى بهذا المفهوم يحقق مفهوم البلاغة العربية التى تنبىء لغة عن « الوصول والانتهاء » ، يقال : بلغ فلان مراده اذا وصل اليه ، وبلغ الركب المدينة اذا انتهى اليها ، وابلغه هو ابلاغا ، ومنه قول ابى قيس بن الاسلت السلمى :

قالت ولم تقصد لنيل الخنى مهلا فقد أبلغت اسماعى

اى قد انتهيت فيه وانعمت ، والبلاغ ما يتبلغ به ويتوصل به الى الشىء المطلوب ، والبلاغ ما بلغك وتقول « بلغت الرسالة » ، والبلاغ والابلاغ وفى التنزيل « الا بلاغا من الله ورسالاته » اى : لا اجد منجدا الا ان ابلغ عن الله ما ارسلته ، والابلاغ : الايصال ، وكذلك : التبليغ ، والاسم منه البلاغ . وفى الحديث : « كل رافعة رفعت عنا من البلاغ فيبلغ عنا » يروى بفتح اللام وكسرها ، وقيل من أراد من المبلغين . وبلغت المكان بلاغا . وصلت اليه ، وكذلك اذا شارفت عليه ، ومنه قوله تعالى : « فاذا بلغن أجلهن » اى قاربنه ، وقوله تعالى : « ان الله بالغ أمره » وأمر بالغ : نافذ يبلغ اين أريد به ، وبلغ من الكلام فصيحة يبلغ بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه . (١٦)

وفى عملية التحرير الاعلامى نهدف الى احداث تجاوب مع القراء أو المستمعين أو المشاهدين ، أو بعبارة أخرى نحاول ان نشركه فى استيعاب المعلومات اى نقل فكرة أو اتجاه (١٧) فالتحرير الاعلامى يهدف الى « الابلاغ » وتحقيق « الاتصال » ، الذى يعرف قاموس « وبستر » Webbster على أنه « عملية يتم فيها تبادل المفاهيم بين الافراد وذلك باستخدام نظام الرموز المتعارف عليها » ومن أجل ذلك ينظر الى عملية لتحرير الاعلامى على أنها تتضمن تفاعلات متبادلة فى ارسال واستقبال الرسائل من جهة، وفى تحرير وفهم تلك الرسائل من جهة اخرى ، ومن جهة ثالثة فى المشاركة والاستمتاع بافكارها . وهذه التفاعلات قد تتشابه فى المراحل المتداخلة متضمنة الهندسة وعلم النفس والاجتماع . (١٨)

---

(١٥) المرجع السابق ص ٢٨ .
Wilbur Schranam ed., The process and Effects of Comm.

(١٦) شروح التلخيص جـ ١ ص ٧٣ م السعادة بمصر .

(١٧) Straues, G. and Sayles L : Personnal Huma Problems of Management fourth Printing PrintingHall, N. Y. P. 196.

(١٨) Wilbur Sekramm ed., The Process and Effects of Communication (1960). P. 3.

ومن أجل ذلك ننظر الى عملية التحرير على أنها تتماثل مع نظرية الاعلام التى توصل اليها الرياضيون فى مجال هندسة الكهرباء ، من حيث أن « المحرر » معتبر « مرسلا » والجمهور « مستقبلا » ، فالمحرر يبعث « برسالة » محررة الى « المستقبل » برموز متفق عليها ، ويختارها بحيث يقلل من الغموض أو التباس الفهم ، ذلك أن دوره — كما تحدده اللغة — فى اصطلاح « التوصيل » : هو أن يتلطف حتى يصل الى جمهوره ، وفى لغة القرآن الكريم (١٩) .

وصله يصله وصلا : بره وتودد اليه ولم يجفه . ويقال من هذا وصل رحمه وقرابته والمؤمنين : قام بما ينبغى لهم من حسن المعاملة والبر ، وأصل ذلك أن يقال : وصل الشىء بالشىء اذا لامه به وربطه وجمعه عليه ، فكأنك اذا أحسنت الى امرىء ربطته بنفسك وجمعته عليك . ومن هذا يقال فى ضده : قطعه اذا جفاه وساءه . ويقال : وصل الى كذا وصولا : بلغه وانتهى اليه .

فالمحرر اذن فى عملية التحرير الاعلامى — يرتب رموزه فى « شكل » يتطلب اقل قدر من الجهد الى جانب المستقبل ، حتى يبلغه وينتهى اليه برسالته ، ومن الممكن أن يصبح ذلك سهلا ميسورا ، اذا كان جميع المستقبلين الذين يتلقون الرسالة الاعلامية لديهم القدرات الدلالية التى تشترك مع المرسل فى اطار دلالى واحد .

واذا لم يكن هناك « تشويش » فى قناة الاعلام . ولكن الواقع يؤكد ان المحرر — المرسل هو فى العادة شخص على مستوى من الثقافة يتيح له قدرا كبيرا من الرموز التى يختار من بينها ، فى حين أن الكثيرين من افراد الجمهور المستقبل ، لا يتمتعون الا بقدر محدود من المفردات ، وبقدر أقل من الخبرة عندما يحدث الا يقدم المحرر الاعلامى معنى واضحا وسريعا الى القارىء أو المستمع أو المشاهد . لذلك ينبغى الا يكون تعارض فى رموز الاتصال « اللغة » بين كل من المحرر والمستقبل .

فالتحرير الاعلامى — اذن — حقيقة أساسية من حقائق الاتصال فى العملية الاجتماعية ، وهو يمثل شتى الطرق التى يؤثر بها المرسل فى المستقبل أو يتأثر بها « بالبر والتودد وعدم الجفاء » ، كما لو كان « يصل رحمه وقرابته والمؤمنين » .. وقد تكون هذه الطرق مباشرة وشخصية أو غير مباشرة ولا شخصية ، فالاعلام هو حامل العملية الاجتماعية ، والتحرير الاعلامى هو الذى يحقق الوصول الى الجماهير من خلال قناة الاتصال ، وهو لا يقدم المعلومات اليهم دفعة واحدة ، وانما يجعل اجزاءه متتابعة ، اسوة بما جاء فى نظرية الاعلام فى القرآن الكريم : :

« ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون »٥١/القصص ، فتوصل القول لهم هنا : اتباع بعضه بعضا فى التنزيل .

والتحرير الاعلامى بهذا المعنى نسق من الاشارات يختص لنقل الرسائل الاعلامية ، واذا كان ذلك ينطبق على معنى «الشفرة» فى نظرية الاحتمالات فى الاعلام التى وضع أساسها العالم

---

(١٩) محمد على النجار : معجم الفاظ القرآن الكريم ج ٦ ص ٣٥٣ — ٣٥٤ .

الامريكى كلود شانون عام ١٩٤٨ ، فان اعدادهده «الشفرات » وتنظيمها فى نسق مــن الاشارات وبثها هو المقصود بالتحرير فى عملية الاعــلام ،وعلى ذلك يغدو عنصر « الرسالة » من عناصــر الاعلام وهو صلب التحرير الاعلامى ، الذى يفيدمن مدلوله اللغوى « خــير » العملية الاعلامية و « وسطها » ك « حر الرمل » و « حــر الدار »و « التسوية » من « حر الارض نجدها حــرا » اي : سواها ، و « التقويم » و «اصلاح السقط»فتحرير الكتابة : اقامة حروفها واصلاح السقط وفى « أساس البلاغــة » للزمخشرى : حـــررالكتاب : حسنه وخلصه باقامة حروفه واصلاح سقطه .

ولعل فىذلك ما يشير الــى غايــة العمليةالفنية فيالتحرير الاعلامى ، وهى الغاية التى تتيح للاعلام أن « يصــل » الى الجمهــور ، أو بعبارةأدق «فالتحرير وصل الاعلام بالجمهور» اذا لأمه به وربطه وجمعه عليه ، حتى يكون اكمل الناساغزرهم عرفانا للحق ، واقدرهم على العمل بمــا يوافق الحق » على حد تعبير العالم الاسلامى أبوالحسن محمد بن يوسف العامرى المتوفى ســنة ٣٨١ هـ ــ ٩٩٢م فى كتابــه المسمى « الاعــلامبمناقب الاسلام» ، والذى يقول أن « العلم مبدأ للعمل ، والعمل تمام العلم ، ولا يرغب فى العلومالفاضلة الا لاجل الاعمال الصالحة .. ولو جعل الله تعالى الجبلة البشرية مقصورة على تحصيلالعلم دون تقويم العمل لكانت القوة العملية امــا فضلا زائدا ، واما تبعا عارضا ... ولو انها كانتكذلك لمــا كان عدمها ليخــل فى عــمارة البــلاد وسياسة العباد » .

فالتحرير الاجتماعى فــن عملى اجتماعىيقصد الى التبسيط للجماهير من خلال واقعيته وعموميته ، فالتحرير الاعلامى فن تطبيقى يهدفالى الاتصال بالجماهير ونقل المعانى والافكاراليهم فهو فن وظيفى وليس فنا جماليا يقصد لذاته ،ذلك أن الطبيعة البشرية كما يقول « العامرى » مزودة بقدرتين : قدرة على تحصيل العلم « أوقدرة نظرية » وقدرة على تقويم العمل « أو قدرة عملية » . ويقرر ــ منذ حوالى الف سنة ــ فكرةهى الصق ما تكون بعلم التحرير الاعلامى ، وهى أن العلم انما يطلب من أجل العمل به والاستفادةمنه فى تحسين الحياة الانسانية وتقدمها ، كما أن الاعمال المثمرة أو « الصالحة » انما هى تلكالتى تقوم على الدراســة العلميــة . والاعمــال النافعة ــ فى راي العامرى هى : النافعة للانسانكفرد ، والنافعة للانســان كعضو فى مجتمــع ، والنافعة لسياسة الناس كجماعة . وعلى ذلــكفان التحرير الاعــلامى يســعى الــى « الاحاطة بالشىء على ما هو عليه من غــير خطأ ولا زلل »

واذا كان « المجتمع الحديث لا يقع فى مجالالرؤية المباشرة لاحد ، كما أنه غير مفهوم ــ على الدوام ، واذا فهمه فريق من الناس ، فان فريقاآخر لا يفهمه »· (٢٠) فان التحرير الاعلامىيأتى للشرح والتفسير والتكامل ، كنتيجة لازدياد نموالمجتمع ، وتنوع تخصصاته وتعقــد مشكلاته ، الامر الذى يجعل التحرير الاعلامى حــلا لصياغةالمعرفة بطريقة عملية واقعية . وهو الامر الذى

---

(٢٠) د . ابراهيم امام : دراسات فى الفن الصحفىص ٧ ،
Walter Lippmann, Public Opinion (1972) PP. 29-81.

تنبه اليه « العامرى » (٢١) حين قال : « ان من اعظم مواهب الله تعالى لعباده ان خلقهم من انفسهم محبين للعلم . ثم لما كانت الجبلة البشرية فى طباعها بحيث لا يقوى الانسان على ضبط جميع اقسامه ، جعل بين طباع البشر وبين اصناف المعالم علامة خفية ، ومناسبة ذاتية . اعنى ان الواحد منهم ينجذب بهمته الى قسم من اقسامها اما باختيار نفسه ، او باختيار من يلى التقدير عليه ، فيتأكد الفه له ، ويقوى شغفه به ، فيخصه من قلبه بشدة المحبة ويفضله على غيره وان كان مفضولا ، حتى قيل : ان المرء لما جهله عدو » .

لقد اصبحت وسائل الاعلام بالنسبة للانسان المعاصر شيئا مفروغا منه ، ولكنه مع ذلك لا يتدبر فى اثر هذه الوسائل على تفكيره وسلوكه ، او على سير مجتمعه ، غير ان هناك ما يدل على ان الكثيرين فى مجتمعنا المعاصر قد اصبحوا يدركون – على الاقل – اثر وسائل الاعلام . ففى السبعينات ظهر مدى النضج فى النقد ، بحيث يبدو ان طوائف عديدة من الناس قد بدات تفكر فى الاعلام مليا ، وليس معنى ذلك ان كل نقد موجه الى الاعلام مقنع .

التحرير جزء من عملية الاعلام :

ان الاتصال بالجماهير يمكن تعريفه بانه « بث رسائل واقعية او خيالية موحدة على اعداد كبيرة من الناس ، يختلفون فيما بينهم من النواحى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية ، وينتشرون فى مناطق متفرقة . » (٢٢)

ويقصد بالرسائل الواقعية مجموعة الاخبار والمعلومات والتعليمات التى تدور حول الاحداث ، وتنشرها الصحف ، وتذيعها الاذاعة المسموعة والمرئية . اما الرسائل الخيالية فهى القصص والتمثيليات والروايات والاغانى وغيرها من المبتكرات الفنية التى قد ترتكن الى الواقع ، وتنسج منه صورة فنية او قد تكون من نسج الخيال . وحتى فى الحالة الثانية لا بد من ارتباط التحرير الاتصالى بواقع المجتمع وما فيه من اتجاهات ومبادىء ومعتقدات وقيم . وفى الاتصال الجماهيرى الحديث تتعرض الجماهير المختلفة باختلاف الحالة الاقتصادية او السن او المكانة الاجتماعية او الثقافية لنفس المؤثرات الاعلانية والفنية الموحدة مهما تباعدت مناطق اقامتهم . (٢٣)

والاعلام شكل من اشكال الاتصال بالجماهير ، التى تضم الدعاية والاعلان والتعليم والعلاقات العامة والامتاع الفنى الى جانب الاعلام . وللاعلام عدة وسائل يصل من خلالها الى الجمهور . ومن هذه الوسائل : الصحافة والمطبوعات ، والاذاعة والتليفزيون والسينما ولكل وسيلة من هذه الوسائل خصائصها ومميزاتها التى توفر الباحثون على دراستها . (٢٤)

---

(٢١) الاعلام بمناقب الاسلام ص ٨٦ .

(٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤) دكتور ابراهيم امام : الاعلام والاتصال بالجماهير ص ٢٨ .

وتأسيسا على هذا الفهم ، فان التحرير الاعلامى جزء من عملية الاعلام ، والاعلام بدوره جزء من كل أكبر هو « الاتصال بالجماهير » Mass Communication ويقصد بالتحرير الاعلامى اذن اعداد الرسالة التى تنتقل الى الجماهير عن طريق احدى وسائل الاعلام ، بهدف تزويد الناس بالاخبار الصحيحة والمعلومات السليمة ، والحقائق الثابتة ، من خلال عملية عرض فنى تساعد الناس على تكوين رأي صائب فى واقعة من الوقائع أو مشكلة من المشكلات بحيث يعبر هذا الرأي تعبيرا موضوعيا عن عقلية الجماهير وميولهم واتجاهاتهم . ومعنى ذلك أن الغاية الوحيدة من التحرير الاعلامى هى تيسير عملية الاقناع عن طريق عرض المعلومات والحقائق والارقام والاحصاءات ونحو ذلك . ويقدم أوتوجروت Otto Groth تعريفا للاعلام يشمل التحرير الاعلامى بالضرورة ، يقول : « الاعلام هو التعبير الموضوعى لعقلية الجماهير ولروحها وميولها واتجاهاتها فى نفس الوقت » . فالتحرير الاعلامى تعبير موضوعى وليس ذاتيا من جانب الاعلامى يقدم حقائق مجردة بعضها سار وبعضها غير سار . والاعلامى ليس له غرض معين فيما ينشره على الناس اللهم الا الاعلام فى ذاته ، بينما يهدف الداعية الى غاية معينة . والمفروض أن الاعلام يقوم على الوضوح والصراحة ودقة الاخبار مع ذكر مصادرها ، كما انه يشترط الالتزام بمعايير الصدق والامانة . فالاعلام يتوسل بالتحرير فى عرض وتقديم اكبر قدر ممكن من المعلومات الصحيحة أو الحقائق الواضحة التى يمكن التثبت من صحتها أو دقتها بالنسبة للمصدر الذى ينبع منه أو تنتسب اليه . وبقدر ما فى الاعلام من حقائق صحيحة ومعلومات دقيقة منبثقة من مصادر أمينة ، بقدر ما يكون هذا الاعلام سليما قويا . لذلك نجد ان الصحف والاذاعات وغيرها من أجهزة الاعلام تصر دائما على نسبة الاخبار الى وكالات الانباء أو غيرها من المصادر حتى يكون الجمهور على بينة من الامر . (٢٥)

والاعلام يخاطب العقول لا الغرائز ، وكذلك يقوم على التنوير والتثقيف ، ونشر الاخبار والمعلومات الصادقة التى تنساب الى عقول الناس وترفع من مستواهم وتنشر تعاونهم من أجل المصلحة العامة . ويذهب الدكتور ابراهيم امام (٢٦) الى أنه لما كان الاعلام يتوسل فى تحريره بأسلوب الشرح والتفسير والجدل المنطقى ، فقد اخذت الدول تنبذ كلمة الدعاية وتفضل عليها كلمة الإعلام ، على اعتبار انها تعبر عن الدقة والموضوعية والصدق .

والاعلام فى اللغة من مادة « علم » (٢٧) . . والعلم : نقيض الجهل ، علم علما وعلم هو نفسه ، ورجل عالم ، وعليم من قوم علماء فيهما جميعا . قال سيبويه : يقول علماء من لا يقول الا عالما . قال ابن جنى : رجل علامة وامراة علامة ، لم تلحق الهاء لتأنيث الموصوف بما هى فيه ، وانما لحقت لإعلام السامع ان هذا الموصوف بما هى فيه قد بلغ الغاية والنهاية ، فجعل تأنيث الصفة امارة لما أريد من تأنيث الغاية والمبالغة ، يدل على ذلك أن الهاء لو كانت فى نحو امراة علامة انما لحقت لان المراة مؤنثة لوجب أن تحذف فى المذكر فيقال رجل فروق .

(٢٥ ، ٢٦) المرجع السابق ص ١٢ .

(٢٧) لسان العرب ج ٢ ص ٨٧ .

وقوله تعالى : الى يوم الوقت المعلوم الذىلا يعلمه الا الله ، وهو يوم القيامــة . وعلمــه العلم واعلمه اياه فتعلمه ، وفرق سيبوبه بينهمافقال : علمت كأذنت ، واعلمت كأذنت ،وعلمته الشىء فتعلم . وليس التشديد هنا للتكثير .

ويقال تعلم فى موضوع اعلم. وفى حديـثالدجال : تعلموا ان ربكم ليس بأعور بمعنــى اعلموا ، وكذلك الحديث الاخر : تعلموا انــهليس يرى احد منكم ربه حتى يموت . كل هذا بمعنى اعلموا ، وقال عمرو بن معد يكرب :

تعلـــم ان خـــــير النـــاس طـــرا   قتيــل بــين احجــار الكــلاب

قال : واستفنى عن تعلمت بعلمت . قالبن السكيت : تعلمت ان فلانا خارج بمنزله اى علمت . وتعالمه الجميع اى علموه . وعالمه فعلمهيعلمه ، بالضم ، غلبه بالعلم اي كان أعلم منه . وحكى للحياة : ما كنت رانى ان اعلمته ، قــالالازهرى : وكذلك كل ما كان من هذا البــاب بالكسر فى يفعل فانه فى باب المغالبة يرجع الــىالرفع مثل ضاربته فضربته اضربه .

وعلم بالشىء : شعر : يقال اما علمت بخيرقدومه اى ما شعرت . ويقال : استعلم لى خبر فلان واعلمنيه حتى اعلمه ، واستعلمنى الخبــرفاعلمته اياه . وعلم الامر وتعلمه : اتقنه ، وقال يعقوب : اذا قيل لك اعلم كذا قلت قد علمــت،واذا قيل لك تعلم لم تقلوقد تعلمت ، وانشـد :

تعلم انه لا طير الا   على متطير ، وهى الثبور

وعلمت يتعدى الى مفعولين ، ولذلك اجازعلمتنى كما قالوا ظننتنى ورايتنى وحسبتنــى تقول : علمت عبد الله عاقلا ، ويجوز ان تقولعلمت الشىء بمعنى عرفته وخبرته ، وعاــم الرجل خبره ، واهب ان يعلمه اى يخبره . وفيالتنزيل : واخرين من دونهــم لاتعلمونهم اللــه يعلمهم .

واحب أن يعلمه اى ان يعلم ما هو . واماقوله عز وجل وما يعلمان من احد حتى يقــولا انما نحن فتنة فلا تكفر .

لقد انبثقت هذه النظرية عن مشاكل عمليةخالصة فىمحاولة للكشف عن اكثر شفرات البرق ايجازا واقتصادا وتكفل فى نفس الوقت اتصالاالاسلكيا صادقا وامينا وتقضى على كل مظاهــر التداخل والتشويش فى نظم الاتصال ونقــلالمعلوماتوما الى ذلك .

وبعد ان وضع العالم الامريكى كلود شانونعام ١٩٤٨ اساس نظرية الاحتمالات فى الاعلام بدأ عديد من الباحثين تطبيقها فى مجالات واسعةمن العلوم . ونجد من هؤلاء البـاحثين علماء فى الاحياء واللغات وفلاسفة وعلماء وراثة ومشتغلينبالفنون وعلماء رياضياتوعلماء نفس . وتحدد معنى الشفرة بأنها اى نسق من الاشاراتيختصلنقل الرسائل . وتأسيسا على هذا التعريف الفضفاض بدأ العلماء ينظرون الى اللغة البشريةوالاحماض الامينية حاملات المعلومات الوراثية فى الجسم والفنــون باعتبارها شفرات نوعيــةويمكن قياسها بالارقام . واعداد هذه الشفرات

وتنظيمها ونقلها هو المقصود بالتحرير فى نظريةالاعلام . فالرسالة هى العنصر الذى يختص علم التحرير الاعلامى بدراسته التى يحتويهــاالختيارنا لاحداث بعينهامن بين سلسلة كبيرة من الاحداث تقع وافق احتمالات مختلفة . وقـــدكان السائد قبل ذلك ان الاختيار لا يكون الا من بين احداث متعادلة من حيث احتمالات وقوعها.

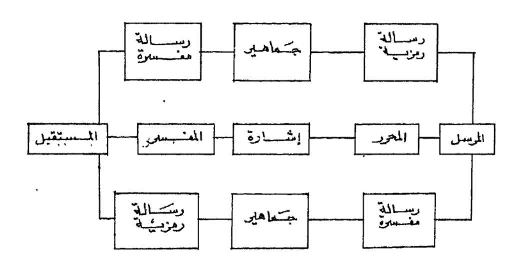
ففى عام ١٩٢٨ قدم لاول مرة مهندســامريكى يدعى هارتلى مفهوم القياس الكمــى للمعلومات التى يتضمنها اختيارنا لاحداث مــنبين مجموعة من احداث متساوية الاحتمالات .

مثال ذلك اوجه النرد الستة فهى جميعامتساوية الاحتمالات . بيد ان هذا المقياس لا يكون ملائما صالحا الا عندما تتساوى امكانياتوقوع كل الاحداث اى تكون متسوية الاحتمالات ولقد ادرك هارتلى بطبيعة الحال ان احتمــالحدوث نتيجة معينة من شأنه ان يؤثر على كمية المعلومات التى تتضمنها الرسالة . واقتــرحشانون صيغة معادلة تسمى الان باسم معادلة شانون ، يمكن استخدامها لقياسكمية المعلوماتعن الاحــداث التى تقع بنســب مختلفة مــن الاحتمالات ، ونص هذه المعادلة هو :

هـ١ =ـ (ح١لو٢ح١ +ح٢لو٢ح٢ + ...+حنلو٢حن) .

حيث تكون هـ١ هى كمية المجهول الذىتمحوه الرسالــة ومــن ثم تكون قياسا لكميــة المعلومات (ذلك لان المعلومات من شأنها ان تمحو المجهول) ... وحيث هي عدد النتائج ، ح١ ، ح٢ ، ... ح ن هى احتمالات حدوث النتائج .

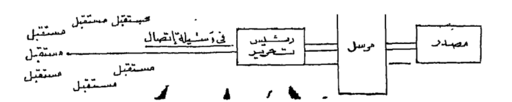
ولا بد للمرسل ان يضع رسالته فى شكــلمعين او صيغة محددة من الرموز او الكلمــات ، ومن الطبيعى ان تحتاج هذه الكلمات الى اجهزةنقل، او وسائل اعــلام . كالصحف والاذاعــة والتلفزيون وغيرها ـ لكى تنتشر بسرعة عديدة .ويتوقفذلك بطبيعة الحال على مدى التناغم بين



المرسل ، والمستقبل ، فاذا كان المرسل ضعيفافى كتابته او غير واثق من نفسه ، او ليست لديه معلومات كافية عن موضوعه فان ذلك يؤثر على الاتصال. واذا كانت الرسالةغير محررةبالطريقة الفعالة ، فانها تقف فى سبيل نجاح الاتصال .وعنصر الرسالة فى عملية الاعلام هو العنصر المحورى فى دراستنا للتحرير الاعلامى .

وهو عنصر منفصل كما يبين مما تقدمعن بقية العناصر الاخرى ، ولكنه وثيق الصلة بالمرسل والمستقبلومعرفةالهدفوفعالية وسيلةالاتصال ، وقدرة المستقبل على حل الرموز .

ويمكن تصوير انتقال الرسالة الاعلاميةمن المصدر الىالجماهير ،خلال المرسل ووسيلة الاتصال التى يهيمن عليها المسئول كرئيسالتحرير مثلا ، لكى يتلقاها بعض الجماهير مباشرة ، او يتلقاها بعض القادة وحاملىالمعلومات ، لنقلها الى اصدقائهم او اتباعهم على النحو التالى : (٢٩)



ويدل اسلوب التحرير الاعلامى كما يفهممن المصطلح على المعاونة التى يقدمهاالمحرر لجمهوره مباشرة فى القراءة والاستماع والمشاهدةفى عمليةنقلالمعلومات والاراء والحقائقوالوقائع .

واذا كانت الحياة عملية اتصال ، فانالتحرير ـ كما تقدم ـ هو صلب هذه العملية ، وقد درس (رانكين) مقدار الوقت الذى يصرفهكل فرد فى كل مرحلة من مراحل الاتصال بأن طلب من ٤٧ شخصا ان يدونوا فعالياتهم اللغويةخلال ٤٩ يوما فوجد بأن ٤٧٪ من وقتهميصرف علىالاصغاء و ٥ر٢٨٪ يصرفعلىالكلامو ٣ر١٧٪ يصرف على القراءة و ٢ر٧٪ يصرف على الكتابة . ثم درس الوقت الذى تصرفه المدارس علىعلى كل فعالية فوجد ان ٥٢٪ من الوقت يصرف على القراءة و ٣٠٪ من الوقت يصرف علىالكتابة و ١٠٪ يصرف على الكلام و ٨٪ يصرف على الاصغاء . فدل استنتاجه على ان التأكيدفى المدرسة كان عكسيا من ناحية مهارات الاتصال بالحياة . (٣٠)

(٢٨ ، ٢٩) المرجع السابق ١٣٥ ، ١٣٧ .

(٣٠) Paul T. Rankin, Listening Ability," Chicago School; Journal, vol. 12, PP. 177-179, January 1930.

واذا كنا ندرك ارتباط التحرير الاعلامى بالحياة ، فاننا نجدان التأكيد فيه مواز من ناحية علاقة مهارات الاتصال بالحياة . وقد وجدمن دراسات اخرى مشابهة انه يمكن معاونة المحررين الاعلاميين على محاولة التأكيد على نواحي الاتصال الاكثر حاجة ، فالمحرر الكفء لا يغفل دور اللغة فى نظرية التحرير ، كما لا يهمل اثارة الاهتمام لانه يدرك ان القابلية على جميع المعلومات والمواقف ونقلها امر حيوى لجمهور الوسائل الاعلامية على اختلافها ، وهذا الجمهور يحتاج الى القراءة الدقيقة المتمثلة ، ويحتاج الى المشاركة فى الكلام المسموع المذاع .

وليس فى مقدور المحرر ان يخترع المعجزات عند استخدام الاتصال ، الا ان عليه ان يفهم الاسلوب فهما صحيحا ، وينبغى ان يكون كالمدرس من حيث مساعدته للجمهور على فهمه ايضا ، كما ينبغى ان يؤكد على التعاون فى الاتصال كما هى الحال فى المناقصة كذلك . فمن الواضح اننا نتصل بعضنا بالبعض عن طريق الكلمات ، وقد ذكر جون لوك ، ان الكلمات تثير الشك والغموض ، ومعنى اغلبها غير مؤكد ، بحيث اننا لو شغلنا افكارنا وبقينا نحوم حول اسماء الاشياء فلن يكون غريبا ان تضل الكلمات السبيل . فالجمهور يعرف القليل عن اهمية معاني الكلمات وعن أهمية الارتباط الناشىء عن تفسير كلمات الاخر . فيكون اذن على الاعلامى ان يساعد جمهوره على القدرة القرائية والاستقبالية فى وسائل الاعلام المختلفة .

ويذهب شرام الى اننا عندما نتصل بغيرنا نحاول ان نقيم مشاركة مع من نتصل به ، او بتعبير اخر ، اننا نحصل على المرسل والمستقبل لرسالة معينة . فالمرسل ، على حد تعبير شرام ، يحاول توصيل معلوماته او مشاعره التى يحولها الى كلمات مسموعة او مكتوبة ، وبعد ان ترسل الرسالة يتوقع المرسل انها قد رسمت فى ذهن المتسلم الصورة نفسها التى كانت فى ذهنه (٣٣) . وهكذا يدرك المحرر الاعلامى بأن توصيل المعلومات للاخرين يعنى اكثر من نقلها اليهم .

وتأسيسا على هذا الفهم يمكن ان نتبين موقع اللغة فى نظرية التحرير ، التى تتضمن عددا من العناصر ، فى مقدمتها عنصر المصدر الذى قد يكون شخصا او عددا من الاشخاص ووراء هذا التحرير هدف او سبب يدعو اليه ، ومع فرض وجود مصدر للتحرير مزود بالافكار والاراء وله حاجات واغراض معينه ولديه قدر من المعلومات وغرض يسعى الى تحقيقه ، فان التحرير جزء من عملية الاتصال الام ، التى لا يمكن كما رأينا ان تتم بغير مستقبل Receiver لرسالة المحرر الاعلامى .

ورسالة المحرر الاعلامى هى صلب العملية التحريرية ، التى تعبر عن غرض واهداف المرسل او المصدر ، حيث يترجم آراءه واغراضه ورغباته فى صورة رمزية . وهذه الصورة الرمزية قد

---

(٣١) ولنكتن ولنكتن (ترجمة الدكتور طه الحاج الياس) تربية العقل الناقد ــ بغداد ص ١٦٩ .

(٣٢) Wilbur Schramm, ,,How Communication Works'', ,,The Process and Effects of Mass Communication, University of Illinois Press, Urbanq, III, 1955 P. 3.

(٣٣) Ibid., P. 40.

تكون لغة منطوقة او مكتوبة ، وقد تكون فى صورة رقمية او رسوم او موسيقى(٣٤). ولكن كيف يمكن تحويل وترجمة غرض وهدف المصدر الى صورة رمزية (لغة مثلا) ؟ ان هذا يتطلب اضافة عنصر ثالث(٣٥) الى عملية التحرير ،ويمكن ان يطلق على هذا العنصر اسم : المحرر ــ الرمز Encoder وهو الذى يعمل على ترجمة افكار وراء واغراض المصدر (المرسل) ووضعها فى صورة رمزية لغوية ، وينتج عن ذلك رسالة تحريرية معينة .

على أن اللغة فى نظرية التحرير لا تنفصل عن القناة Channal أو الوسيلة الاعلامية التى تنقل الرسالة ، وهى عبارة عن وسيط ، لا بد من اختياره بدقة لنقل الرسالة بنجاح وقد تعزونا على الارتباط الوثيق بين التحرير والجمهور ،وضرورة التناغم والمشاركة بينهما ، وهذا الجمهور هو الذى يستقبل رموز التحرير ويعمل على ترجمتها الى آراء وأفكار . فعندما يكتب محرر ما فى صحيفة من الصحف فلا بد من وجود جمهور يقرأ ما يكتبه المحرر . وعندما يتحدث اذاعي في الراديو فلا بد من وجود مستمع له ،وهذا الشخص الموجود عند الطرف الاخر من العملية التحريرية يمكن ان نستعير له من علم الاتصال (٣٦) اصطلاح «المستقبل» وهو الهدف من عملية التحرير .

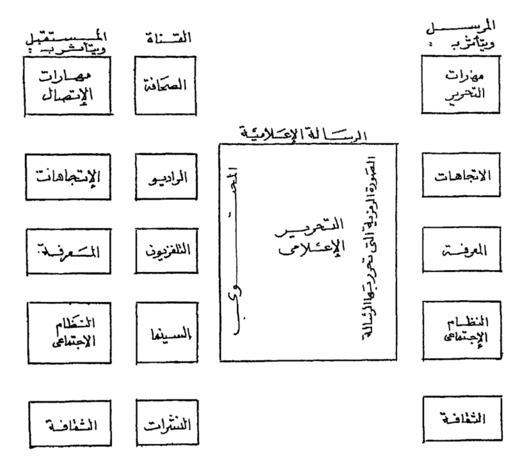
وعلى هذا الفهم ، فان التحرير الاعلامي يمثل صلب العملية الاعلامية الاتصالية ، والرسالة الاعلامية هي جوهر التحرير الاعلامي الذى يمكن ان نميز فيه جانبين : العناصر التي تتكون منها الرسالة ، ثم يأتى بعد ذلك البناء أو التركيب الخاص بوضع هذه العناصر سويا لتنتج لنا رسالة معينة مطلوب توصيلها الى جمهور وسائل الاعلام .

ولكل رسالة محتوى Content ويختلف اسلوب تحرير المحتوى من وسيلة اعلامية الى وسيلة اخرى . وهذا مانشاهده فى معالجة الصحافة والاذاعة مثلا لموضوع معين بطريقة تستمد من خصائص كل وسيلة ، كما سيجيء ،كما تستخدم كل رسالة اسلوبا رمزيا معينا يناسب القراء او المستمعين أو المشاهدين والمهم ان تكون الرسالة ــ على حد قول الدكتور على أحمد على ــ مناسبة للافراد المستقبلين لها من ناحية قدراتهم العقلية ومستواهم الثقافي والاجتماعي والاقتصادى حتى تترك هذه الرسالة فيهم الاثر المطلوب .

وعلى المحرر الاعلامي وهو يتفحص اسلوب التحرير أن يدرك واجبه الاول وهو مساعدة جمهوره على فهم الكلمات كوسائل لنقل الرسائل التى تتضمن المعلومات والمواقف ، بمعنى انه يستخدم اللغة فى مستواها العملى المرتبط بالجمهور ، كما عليه أن يدرك ان الآراء التى لايعبر عنها لا تنظم التفكير ، اذ أن المحرر الذى لايستطيع التعبر عن الافكار والحقائق لاينجح فى الاتصال الاعلامي ، ولذلك على المحرر أن يدرك العلاقة الوثقى بين المعرفة والكلام .

(٣٤ ، ٣٥) دكتور على احمد على : اسس العلوم السلوكية والنفسية ص ١١١ .

(٣٦) نفس المرجع ص ٢١٣ .


المرسل ويتأثر بـ :
مهارات التحرير
الاتجاهات
المعرفة
النظام الإجتماعى
الثقافة
الرسالة الإعلامية
الصورة الرمزية التى تخرج بها الرسالة
التحرير الإعلامى
المحتوى
القناة
الصحافة
الراديو
التلفزيون
السينما
النشرات
المستقبل ويتأثر بـ :
مهارات الإتصال
الإتجاهات
المعرفة
النظام الاجتماعى
الثقافة

كتب مارفن بارلون يشرح اسلوبه فى تدريس الكتابة فى موضوع الاقتصاد قائلا : « ان اللغة هى المادة التى يتكون منها الموضوع ، اذ ان الفكـرة واللغة واحدة . ففى حصول الطالب على المهارة فى كتابة مايعنيه نجد انه يتعلم مايعنيه . يضاف الى ذلك ان الطالب الذى يجد نفسه احيانا عاجزا عن التعبير كتابة يتعلم بأنه لايعنى شيئا ، ولذا نراه يفضل ترك الصحيفة دون كتابة . (٣٧)

وقد اظهرت بعض الدراسات بأنه كلما أكثر المحرر الناشىء مـن الكتابة ازداد قدرة علـى التعبير . وقد استنتج (كولفرس) بعد اجراء دراسات عدة حول تدريس القواعد بأن التعبير يتم اذا ماجعلت القواعد عملية ، اى اذا ماهيأ المدرس فرصا عديدة للكتابـة والكلام ثم قام بتصحيح الاخطاء فى الكلام والكتابة ، لان ذلك سيعطى معنى للمفاهيم اللغوية التى تدرس (٣٨) ، وهو الامر الـذى يجب ان يعنى بـه معلمو فن التحرير الاعلامى بالجامعات .

العلامات والرموز :

ان افضل الطرق للوقوف على مكان اللغة فى نظرية التحرير ، هى طريقة الاسلوب السلوكى ، على نحو مافعل الاستاذ ليونارد بلومفيلد .

حيث نظر الى اللغة على انها سلسلة مـن المثيرات والاسـتجابات ، فالمثير الخارجي (د) يستدعي رد فعل لغويا R ، يتمثل فى نطق المتكلم بمجموعة معينة من الاصوات وحينئذ تصل الموجات الصوتية الى السامع وتعمل فيه كمثير لغوى (د) ، وهذا المثير اللغوى يؤدى بدوره الى رد فعل خارجي عملى (R) من قبل السامع . ويمكن تمثيل هذا الموقف بالشكل الاتى . (٣٩)

مثير اصلى ــ رد فعل لغوى . . . مثير لغوى ــ رد فعل عملي ونلاحظ هنا أن تبادل لغويا ــ أى الكلام الفعلى والاستجابة له ــ قد وضع وضعا مناسبا بين المثير الاصلى والاستجابة النهائية . ومعنى هذا أن الخطوة النهائية انما يقوم شخص آخر غير الذى استقبل المثير الاول أو الاصلى . وبعبارة اخرى ــ كما يقول بولمان (٤٠) ــ سوف يصبح تقسيم العمل بين المتخاطبين أمرا مضمونا ومؤكدا .

ويحلل « اولمان » (٤١) هذا الموقف اللغوى البسيط ، ويزودنا بمزيد من المعلومات التى لها صلة بالتبادل اللغوى فى عملية التحرير . اذ يتضح لنا أن هناك ثلاثة عناصر يتضمنها اى حـدث لغوى . هذه العناصر هي المتكلم والسامع والرسالة المرغوب توصيلها . فالحدث اللغوى بالنسبة للمتكلم هو تعبير أو وسيلة لتوصيل أفكاره أوشعوره ورغباته ومعلوماته وهو بالنسبة للسامع مثير

---

(٣٧) Maruin J. Barloon" How to Teach Students to write clearly in courses other than English", AAUP Bulletin, vol. 39, PP. 286-292.

(٣٨) Walter V. Kaulfer " Four Studies in Teaching grammer from the Socio-psychological Viewpoint" Stanford Univ, Press, 1945.

(٣٩ ، ٤٠ ، ٤١) ستيفن اولمان (ترجمة الدكتور كمال بشر) دور الكلمة فى اللغة ص ١٠ .

يدفعه الى القيام بعمل ما أو الى اختيار ضرب معين من السلوك . اما فيما يتعلق بالرسالة نفسها فالحدث اللغوى أو الكلام يعمل من اعمال نقل الافكار وتوصيلها . ويمكننا هنا أن نستعمل عبارة العالم النمساوى بوهلر وهى : أن الكلام دليل على الحالة العقلية للمتكلم ورمز للرسالة وتنبيه للسامع .

وعن طريق هذا التحليل يظهر لنا « اولمان » بوضوح الوظائف الاساسية للكلام الانساني . فكما أن هناك ثلاثة مصطلحات وثلاثة جوانب ، كذلك توجد ثلاث وظائف وهى أن الكلام معبر وموصل ومؤثر . ويتوقف الامر على ما اذا كان الموضوع ينظر اليه من زاوية المتكلم أو الرسالة أو السامع .

ومهما يكن من امر ، فقد بقيت نقطة مهمة فى هذا الموقف اللغوى لم تفسر بعد ، وهي الصلة بين العلامات والرموز ، حيث أنه من المعروف أن هناك علامات ورموزا كثيرة غير لغوية ، ومن المعروف كذلك ان كلمات اللغة انما تحتل مكانا واحدا فقط فى الاطار العام للعمليات الرمزية (٤٢) ويعرف أولمان العلاقة بأنها ذلك الجزء من الخبرة الذى فى استطاعته أن يستدعي بقية الخبرة . ويعرف اوجدن وريتشاردز بأنها « تلك العلامات التى يستعملها الناس فيما بينهم للايصال والتوصيل » وهذه الرموز ــ كما يقسمها أولمان من وجهات نظر متعددة قد تجذب اليها الحواس المختلفة . ومن الطبيعي أن يكون السمع والرؤية ــ أعظمها منزلة ، اذ ان اعضاءها أكثر الاعضاء رقيا . وقد وجد من وجهة نظر اخرى . أن الرموز اما طبيعية او تقليدية عرفية . فالرموز الطبيعية لها نوع من الصلة الذاتية بالشىء الذى ترمز اليه . فالهلال يعد رمزا طبيعيا للاسلام ، ولكن هذا ليس راجعا الى اى مغزى تشبيهى ، أو هو لم يكن فى الاصل كذلك . ومن جهة اخرى فان الكلمة منطوقة او مكتوبة ، والصفارة كأداة لضبط الوقت او للانذار ، واستعمال اللون الاسود علامة على الحزن وهز الرأس دليلا على الرفض وعدم الموافقة ــ هــذه كلها ما هى الاوسائل ورموز تقليدية عرفية بحيث تصبح غير مفهومة خارج البيئة التى وجدت فيها . (٤٣)

وتؤدى الكلمات وظائفها بنفس الطريقة التى تتبعها الرموز والعلامات الاخرى ، غير أن خاصيتها المميزة هي أنها تستخدم اصواتا واضحة المعالم لاداء هذه الوظائف . ويكون العنصران ــ الاصوات والمدلول ــ كلا أو وحدة ترابطية متكاملة بالتدريج . فاذا ماتكون هــذا الترابط وثبت أصبحت الكلمة بوصفها جزءا من الخبرة الكلية ــ ذات قدرة على ان تقوم مقام هذا المدلول . وكذلك العكس ، فان فكرة المدلول تستدعى الكلمة الدالة عليها بالطريقة نفسها .

التحرير عن طريق الوسائل :

واذا كنا قد حاولنا تعريف التحرير الاعلامى عن طريق الاتصال بالجماهير ، فان المحاولة الاخرى قد تتمم هذه المحاولة ، ذلك أن وسائل الاعلام هي الوجه الآخر للاتصال بالجماهير ، وعلى ذلك يغدو التحرير الاعلامي ذا وجهين ، الوجه الاول هــو ما فرغنا من محاولة دراسته ، والوجه الآخر هو محاولة التعرف على ماهيته عن طريق وسائل الاعلام وما نسميه هنا ــ الاجناس الاعلامية ــ ذلك

(٤٢ ، ٤٣) اولمان : الرجع السابق ص ١٦ ، ١٩ .

ان الوظائف الاعلامية هى التى خلقت الوسائل ، فلم تتغير هذه الوظائف على مدى القرون فيما بين الثقافة والحضارة العصرية ، وانما على حد تعبير « شرام » برزت مستحدثات وهياكل لتكبير هذه الوظائف ومد نطاقها نميت الكتابة حتى يحتفظ المجتمع برصيده من المعرفة فلا يضيع فى اعتماده على الاتصالات الشخصية أو على ذاكرة الشيوخ . ونما فن الطباعة حتى تضاعف الآلة مايكتب الانسان أرخص وأسرع مما يستطيع الانسان نفسه أن يفعل . حول هذه الآلة نهضت كل مؤسسات الطباعة والنشر والمدارس العامة . والدور الذى قامت به الكتابة والطباعة فى سبيل البحث عن الحقيقة ، وهما كما هى الحال فى اللغة ، على نحو ما يذهب اليه « فندريس » الى ذلك خليط من اختراعات عديدة قد حوكيت وتنوقلت وطبعت بالطابع الاجتماعى ، فالكتابة قد خلقت أشياء متكلمة والطباعة أكثرت من عددها الى غير ما حدو خلدتها . وهكذا أمكن للفكر أن ينتصر على المكان والزمان والموت ، ولكن كثيرا ما ينتهى التفكير المجرد الى سراب والى الابتعاد عن الجادة . فالفكر فى هذه الحال يجول فى « علم غير مخلوق يرجع الى عهد الانسان البدائى » عالم الافكار الذى هو أيضا عالم الالفاظ .

وكما استطاعت الالة فى الثورة الصناعية أن تضاعف القوة البشرية مع أنواع الطاقات الاخرى ، كذلك تستطيع وسائل الاعلام الالية فى ثورة الاتصال أن تضاعف الرسائل الانسانية الى درجة لم يسمع عنها من قبل . يقول « شرام » : فى أول الامر جاءت آلة التصوير والكاميرا ، وأجهزة العرض ، ثم جاء طبع الصور ثم أستوديوهات السينما والتوزيع ودور العرض كذلك اخترعت الالات التى تجعل الانسان يسمع ويسمع على بعد مسافات هائلة وحول ذلك قامت شبكات التليفون الكبرى والتسجيل الصوتى والراديو . ولما انضمت آلات الاستماع الى الات المشاهدة وجد الاساس للافلام الصوتية والتليفون : فاكتشف المجتمع فيما بين أيام القبيلة وعهد الحضارة العصرية كيف يشارك فى الاعلام وكيف يخزنه متخطيا بذلك المكان والزمان ليصون التاريخ من الضياع وليزيد كم المجتمع الفعال من العشرات الى الملايين .

وقد ينظر الى وسائل الاعلام على أنها مظاهر تمثل ثورة ، بيد أنها تمثل ثورة فى فنون التحرير الاعلامى الذى يقوم على نشر الافكار والمعلومات والوسائل التى يسرت هذه الثورة قديمة تمتد جذورها الى قرون عابرة ، ولكن تقدمها خلال القرنين التاسع عشر والعشرين كان سريعا سرعة فجائية بفضل التغيرات الاجتماعية ، ومن ثم كان هذا التقدم — على حد تعبير « بارنو » (٤٤) واسع الخطى كسلسلة من الانفجارات الصاروخية فيها تكمن ثورة التحرير الاعلامى التى هى جزء من ثورة وسائل الاتصال بالجماهير الامر الذى يجعل التحرير عن طريق وسائل الاعلام يشمل :

— الانتاج الكمى / الكلمات والظلال والاصوات .

— التوزيع الجغرافى الواسع : وبدونه لايكون للانتاج الكمى اي معنى .

---

(٤٤) اريك بارنو (ترجمة صلاح عز الدين وآخرين) : الاتصال بالجماهير ص ٢٥ وما بعدها .

ـ التوزيع بالقطاعى : عن طريق محطات التليفزيون ، ومحطات الاذاعة ، والصحف والمسارح ، وغيرها من وسائل الاتصال بالجماهير .

من هذا نرى أن التحرير الاعلامى يحذو حذو الانتاج الصناعى من ناحية يشير اليها « بارنو » تتلخص في أن الكلمة المطبوعة كان القارىء يسعى اليها ، ويقرأها بنهم ، ـ ويقتنيها ويعتز بها . أما اليوم فلا بد للكلمة أن تبحث عن الجمهور . فلا يكفى فى عصرنا أن ينتج التحرير انتاجا بالجملة للكلمات والظلال والاصوات ، مهما تكن جميلة وصادقة بل لا بد كذلك ان نوصلها الى المستهلك وأن نجعله يلتفت اليها لا بد أن تحملها وسائل الاعلام اليه أينما يكن ، وأن تلاحقه وأن تلازمه ، وقد تكون الجماهير التى تصل اليها على هذا النحو ضخمة ، وقد لا تكون . وقد تضم عشرات الملايين ، أو الملايين ، أو مئات الالاف ، أو عشرات الالاف ، أو الالاف ، أو المئات . وما من وسيلة من وسائل الاعلام الا شقت لنفسها قنوات للوصول الى مثل تلك الجماهير ، يكون « التحرير » هو صلبها ومنطلقها ، فى تسيير دورة الاتصال ، التى تشمل : التوقع ، والانفعال والانتباه ، والاعلام ، والفكرة ، والفعل . (٤٥)

وفى كافة مراحل الدورة يلعب التحرير الاعلامى دوره ، فاذا قام عنوان الصحيفة والمقدمة والصورة بوظائفها ، اقبل القارىء على مطالعة الحقائق التالية لأنه يريدها ويحتاج اليها . واذا ادت المشاهد الافتتاحية فى فيلم تسجيلى وظيفتها ، تمكن الجمهور من تحصيل المعلومات التالية لانه يريدها ويحتاج اليها . ويلعب التحرير دورا فى كافة وسائل الاعلام بمراحلها كلها . غير أن المحرر لا يجرؤ على اعطاء المعلومات الهامة الا فى اللحظة التى يريد فيها الجمهور هذه المعلومات ويحتاج اليها .

وتعريف التحرير الاعلامى عن طريق الوسائل اذن ـ يعنى وفقا لنظرية الاجناس الاعلامية التى نطرحها فى هذا الكتاب ـ ان «التحرير هو الوسيلة» بحيث لا تغدو «الرسالة» هى المضمون فحسب ، وانما تغدو « الرسالة » فى التحرير الاعلامى هى « فن تطبيق الكلام المناسب للموضوع والحالة والجنس الاعلامى على حاجة القارىء أو السامع أو المشاهد » فالتحرير فى كل وسيلة من وسائل الاعلام يتميز بطبيعة جنسها الاعلامى ، ينحو نحو اختيار لغته وأسلوبه وبلاغته . فطبيعة الجنس الاعلامى هي التى تحدد طريقة وضع الفكر فى رموز تتفق وخصائص الوسيلة الاعلامية ، التى ترتبط بدورها بقدرات المتلقى وقدرات المصدر فى آن واحد ، ولذلك فان التحرير للجنس الصحفى يختلف عنه فى الجنس الاذاعى المسموع مثلا ، وليس ثمة تعارض بين الاجناس الاعلامية فالجنس الاذاعى المسموع لم يقض على الجنس الصحفى وقد أثبتت دراسات عديدة أن الاستماع الى الراديو لا يتنافى بالضرورة مع قراءة المادة المطبوعة ، وان كان يتكامل معها .

---

(٤٥) المرجع السابق ص ١٣٨ .

فالتحرير عن طريق وسيلة الاعلام ، يعنىأن نظريـة التحرير العامـة تتفرع الى فـروع تطبيقية ، فى كل جنس اعلامى على حده، وتشيرالابحاث الاعلامية الى أن المقدرة الاقناعية تختلف باختلاف الاجناس الاعلامية ، كما تشير الى انلكل جنس امكاناته وخصائصه ومميزاته فيذكر الباحث الامريكى « ستوفر » مثلا ، ان المطبوعيصل الى جمهور يرتفع مستواه التعليمى عـن مستوى جمهـور الجنس الاذاعـى المسموع .بشكل عام وان كان الواقع يشير الى أن الجماهير تقسم الوقت بينالاجناس الاعلامية ، للحصـولعلى الاعلام والترفيه والتثقيف والتوصية وفقـا لامكانات كل جنس اعلامى ورغبات كل مستقبل.وعلى ذلك تبيناهمية التحرير التطبيقى فى كـل جنس على حده ، فالجنس الاعلامى المرئى فـىالتليفزيون والسينما يتميز عنالجنسين الصحفى والاذاعى المسموع ، لان التحرير فيه يتوسل الىالعين والاذن معا ، الامر الذى يزيد من قدرته فـى التعليم والاقناع . او بعبارة اخـرى فانالتحرير فى كل جنس اعلامى يتوسل بخصائص الوسيلة ليقدم رسالة تتميز بالحيوية والواقعية، فالتحرير الصحفي مثـلا ، يسـمح للقارىء بالسيطرة على ظروف التعرض الاعلامى، وقراءةالرسالة اكثر من مرة ، فضلا عن أن لديه فرصة تطوير الموضوع فى مساحة اكبر وفقا لاهميته ،وتشير التجارب الى أن المواد المعقدة من الافضل تقديمها مطبوعة عـن تقديمها شفهيـة ، واو اننفس المزية تسرى على المواد البسيطة السهلة . (٤٦) ومن الافضل استخدام التحرير الصحفى فيمخاطبة الجماهير المتخصصة والجماهير صغيرة الحجم ، لانه يقتضى من القارىء جهدا أكبر منذلك الذى يقتضيه التحرير فى الاجناس الاعلامية الاخرى .

فالقارىء لا يحس بأنه شخصيا جزء من عمليةالتحرير الاعلامى ،كما يشعر مستمع الراديـو او المشاهد للسينما ، لانه لا يشعر بأن الحديثموجه اليه شخصيا ، ولكنه فى نفس الوقت جزء من العملية او مشترك فيها لانـه مضطر الـىالمساهمة الخلاقة فى نوع من انواع الاتصال غير الشخصى ــ ويفترض بعض الباحثين أن مثـلهذه المساهمة الخلاقة لها مزايا اقناعية . (٤٧)

وتاسيسا على هـذا الفهم يمكن القول أنتعريف التحرير الاعلامى عن طريق الوسيلة يعنى أن التحرير للاجناس الاعلاميه لا يستقل عـنتكنولوجية وسائل الاعلام ذاتها ، فالكيفية التى يتم التحرير بها فى كل جنس على حده ، تؤثـروتتأثر بمضمون تلـك الوسائل وهـذه الوسائل التى هـى امتـدادا لحواسـنا ــ كما يقـول« مالكوهان » هى أجناس اعلاميه لكل جنسمنها فنه الاعلامى فى التحرير . ويقتضينا ذلـك أننعرف طبيعة كل جنس حتى نتمكن من السيطرة عليه واستخدامه الاستخدام الامثل فى تطبيقاتالبلاغة الجديدة .

---

(٤٦) Marry Boldstein, ,,Reading and Listening comprehension at various controll.d Rates'' (N. Y. 1940).

د . جيهان رشتى : الاسس العلمية لنظريات الاعلام ص ٣٤٢وما بعدها .

(٤٧) د . جيهان رشتى : نفس المرجع ص ٣٤٢ .

طبيعة التحرير الاعلامى وخصائصه :

التحرير الاعلامى طريقة فى التفكير والتعبير ، فعملية التحرير هى التى تشمل مجالات التفكير من جهة وطرق التعبير عن هذه الافكار من جهة أخرى ، وهو على ذلك رؤية خاصة متميزة للحياة . فالاعلامى كما يقول الدكتور أمام (٤٨) ـ ينظر دائما الى جمهوره ويقرر اذا ما كان قادرا على فهم ما يقول أو غير قادر على ذلك ، وهو لذلك يضفى على عمله الفنى أبعادا ماكان ليضفيها عليه ، لولا هذه النظرية العملية للجمهور . أن فن التحرير الاعلامى هو جعل الاحداث والمعلومات والثقافة بل والفلسفة والعلم فى متناول الجميع ، بطريقة واضحة مشوقة درامية .

وكلمة التحرير كما تبين مما تقدم فى معناها الاعلامى تختلف عن المعنى اللغوى الذى يجانس بينها وبين « الكتابة » فكتابة الخبر هى افراغه فى القالب الكتابى ، ونقله من باب الفكرة الى باب التدوين على الورق وفقا لاساليب الصياغة الاعلاميه . أما تحرير الخبر مثلا ، فيعنى مراجعته ، مع احتمال اعادة كتابته ووضع العناوين الملائمة له واعداده للنشر أو الاذاعة فى المكان الملائم له من الصحيفة أو نشرة الاخبار .

ومع ذلك ، فان عملية التحرير الاعلامى تشمل الكتابة كعنصر من عناصرها وجزئية من جزئيات الكل التحريرى ، لابراز معطيات الشكل والمضمون فى الكيان التحريرى : كرؤيا واتصال ، وهذه العملية التحريرية يتداخل فيها التفسير والتحليل والتقويم . وهذه العوامل الثلاثة هى السبيل الذى يسلكه المحرر الاعلامى فى طريقه الى الاستكشاف وتكوين الرؤية ، التى تغدو بدورها أهم أسباب نجاح العملية الاتصالية الام ، التى يعتبر التحرير جزءا لا يتجزأ منها . فالتحليل مثلا يجعل الدارس للتحرير يستكشف موضوعه ليسبر اغوار المضمون الذى ينشد توصيله to communicate وليشيد العناصر التى تحتوى هذا المضمون فى نسق اتصالى اعلامى ثم ينتقل الدارس الى مرحلة الكتابة ليتمرن على صياغة افكاره ، كخطوة أساسية للانتقال الى مرحلة التحرير الاعلامى .

والعلاقة بين التحرير والكتابة هى علاقة الكل بالجزء كما تقدم ، وهى تشبه من قريب ، علاقة التفكير بالكلمات ، فان الاعلام لا يتم بدون تحرير الرسالة الاعلامية المقصود نقلها وتلقيها كما أن التفكير لا يتم من غير استخدام للرموز ، فالتحرير كعملية تشمل التفكير والتعبير ، يعنى بصياغة الافكار من خلال الرموز ، سواء كانت الرسالة الاعلامية مسموعة أو مطبوعة ، فانها تنقل الافكار والمعلومات والحقائق من خلال الرموز ليتلقاها الاخرون بالاذن أو بالعين ، أو بهما معا .

---

(٤٨) دراسات فى الفن الصحفى ص ٢٧ .

ويأخذ توصيل الاخبار بصورة مادية معنىأبعد من الظاهر ، على ضوء العلم المادى ، فالعلم المادى يقرر أن كل ما يجرى فى الطبيعة ، انمـايجرى وفق النواميس المقررة ، وهـذا التقرير يدفع تاريخ الكتابة الى أعماق الازل ، حيث كانتأعمال الانسان مسجلة قبل وقوعها ومقررة فى اللوح المحفوظ . جرى بها قضاء اللـه ، وهـىفى مكنون علمه من قبـل ان يولـد الانسان ، أو توجد الحياة الانسانية من أساسها . (٤٩)

وصلة التحرير باللغة هى صلة اللغة بالحياةولكن « الكثير ممـن لا يستطيعون قبـول هـذا يذهبون خطوة ابعد الى الاعتراف بأن الكثير منالمسائل الظاهرة في طبيعة التفكير ليس فى الحقيقة اكثر من مسائل لغوية . ويوافقون على ان المنطقوما وراء الطبيعة ، بل حتى الرياضيات كلها فى جوهرها بيئة اجتماعية ذات طبيعة لغوية فـىأساسها . وان دراسة اللغة لظاهرة غالبة فـى كثير من حقول الفكر فى يومنا هذا التى لم تكن منقبـل تكاد تحس ان اللغـة كانت ذات خطـر بالنسبة لها .

وهكذا يتضح الان شيئا فشيئا اننـا اذاأردنا أن نفهم الفكر والنتاج الفكرى فالواجـب ان ندرس اللغة ، واذا أردنا أن ندرس اللغـة فعلينا أن ندرس عملها فى المجتمع » . (٥٠)

ويمكننا اليوم أن نتحـدث عـن التحريرالاعلامى فى وسائل الاتصـال بالجماهير ، وهـو اصطلاح اكثردقة من اصطلاح التحرير الصحفىالتقليدى عندما نشير الى التحرير فى وسـائل الاعلام الاخرى غـير الصحف والمجـلات . وكلنوع من أنواع التحرير ـ التعبيرى أو الاقناعى أو الاعلامى ـ يستخدم وسيلة ما ، اي انه يلتـزمباستعمال قنـاة للارسال . وفى الاعلام ـ كمـا يذهـب الى ذلـك ريفـرز وزميـلاه ـ تصبحالمؤسسة بأكملها حاملة للرسالة التى يدور حولها فنالتحرير الاعلامى ـ كالصحيفة ، أو المجلة ،أو محطة الاذاعة ـ وهى تستطيع حمل رسائلها الى الالاف أو الملايين من الناس فى وقت واحـدتقريبا . وهى تتعرض أيضـا للمشكلات التـى تجابهها بوصفها مؤسسة اجتماعية ، كالمراقبة ،والقيود الحكومية ، والدعم الاقتصادى وغيرها .

فاصطلاح التحرير الاعلامـى اذن يشـملالتحرير فى جميع وسائل الاعلام التى تنقل الخبر والتعليق الى الجمهور ، وكل ما يجرى فى العالم،مما يهم الجمهور ، وكل فكر وعمـل وراي تثيره تلك الماجريات يكون المادة الاساسية للتحـريرالاعلامى ، وكما أشار ملتون فى ندائه العظيم من اجل الحرية للنشر ، يستحيل علينا أن نعين ايرأي هو الذى سيقرر للجمهـور ما هو الجيـد والجدير بالقراءة ، وليس غير مناصرة الجمهـورقياسا مأمونا يمكن قبوله .

---

(٤٩) احمد حسين : « الطاقة الانسانية ص ١٥٣ ـ ١٩٥٤ » .

(٥٠) م . م لويس (ترجمة الدكتور تمام حسان) : اللغة فى المجتمع ص ١٩٤ ـ ١٩٥ .

وليست حرية القول وحرية الاعلام غايتين فى حد ذاتهما ، فهما كما يقول « بوند » فى كتابه عن الصحافة ـ انما تمكنان الناس من التعبيربحرية عن أفكارهم حول الاحداث بحيث يمكن اتخاذ أفضل قرار مستطاع من بين جميع الوان الاراء الواردة وهى ليست مجرد « تحرر » بل هى « تسويغ » أيضا . والمرء قد يسبب شرا لابما يفعله فحسب ، بل بما قد لا يفعله أيضا . وكما قال اندرو هاملتون عام ١٧٣٥ ، فى محاكمةالطابع والناشر بيتر رنجر « ... انى أستأذن فى أن أرسى هنا قاعدة ، مؤداها ان طمس البيئة ينبغى أن يؤخذ كأقوى بينة » .

وهذه الحرية الاعلامية انما يقصد من ورائهاأن يقوم الاعلام بأداء دوره الحقيقى . وبالقياس الى التحرير الاعلامى ، نجد أن المجتمع الذى يزداد نموه وتتنوع تخصصاته وتتعدد مشكلاته ، لا يلبث أن يجد فن التحرير الاعلامى ضرورة حتمية ، تبعد كل البعد عن الخبرة الفردية المباشرة . ذلك أن هذا المجتمع المتحضر كما يقول الدكتور امام (٥١) لا يلبث أن تظهر فيه علوم وفنون وتخصصات بالغة التجريد والتعقيد فيصبح التحرير الاعلامى حلا لصياغة المعرفة بطريقة عملية واقعية . وهنا يكون الاعلامى وسيطا اجتماعيا بين الخبير المتخصص من ناحية ورجل الشارع أو الرجل العادى من ناحية اخرى . وفى هذا الصدد يقول الكاتب الامريكي والتر لبمان . (٥٢) .

« ان المجتمع الحديث لا يقع فى مجال الرؤية المباشرة لاحد ، كما انه غير مفهوم على الدوام ، واذا فهمه فريق من الناس ، فان فريقا آخر لا يفهمه » .

وهكذا يأتى التحرير الاعلامى للشرح والتفسير والتكامل . فالتحرير الاعلامى ، اذن هو فن حضارى ، يرتبط بالتقدم العلمى ويتطلب انتشار التعليم ، لكى يجعل المجالات البعيدة والمعقدة فى متناول الجمهور ، والاعلامى الناجح فى المجتمع الحديث ـ هو ـ كما يقول الدكتور امام (٥٣) أيضا ـ الذى يتقن مهارة الاتصال من خلال نشر الاخبار والتعليق عليها وتفسيرها ، وتبسيط المعلومات وتجسيدها ، وتقديم صور العالم وأحداثه بشكل واضح ومجسد ودرامى ، وفى اشكال خالية من التجريد أو الاكاديمية او التعقيد .

ومثال ذلك البحوث الاكاديمية أو العلمية الجادة ، بمصطلحات العلم المجردة ، واساليب التعبير الاكاديمية ، وطرق الاستدلال المنطقية ، لا تعتبر من التحرير الاعلامى فى شىء ، حتى لو نشرت فى صحيفة سيارة ذات توزيع مرتفع ، ولكن عندما يأتى الفنان الصحفى ، ويأخذ هذا

(٥١ ، ٥٢) دكتور ابراهيم امام : دراسات فى الفن الصحفى ص ٧ ،
Walter Lippmann Public Opinion (1922) PP. 29-81.

(٥٣) نفس المرجع السابق .

البحث الاكاديمى المجرد ، ليعالجه علاجا جديدابالتبسيط ـ والتجسيد والتصوير ، والتشبيه الواقعى الحى ، مستعينا بفنون الاخراج الصحفىمن عناوين وصور ورسوم وكاريكاتور ، واهم من ذلك كله لغة واقعية خالية من التعقيدات المجردةفيصح القول بأن هذه هى بداية التحرير الاعلامى (٥٤) .

وهكذا يمكن اعتبار التحرير الاعلامى رؤيةجديدة للعالم ، تنطبق مع رؤية الشخص العادى بمعنى أن الفنـان الاعلامى يترجـم المصطلحاتالجامدة المجردة المعقدة الى مصطلحات الواقـع العملى النابض بالحياة . وهنا نجد أن التحريرالاعلامى فن ابتكارى بمعنى الكلمـة . فالسؤال الذى يطرحه المحرر الاعلامى دائما هو :

كيف يمكن أن تصل هـذه المعلومات الـىالجمهور بطريقة مفهومةمستساغة ؟ ومـن اهم الخصائص المميزة في وسائل الاعلام ، ان جماهيرالمستقبلين يختارون من بين تلك الوسائل ، فهم يقررونما اذا كانوا سوف يشاهدون التليفزيون،أو يقرأون كتابا أو صحيفة . وهم يختارون مـا يشاءون من المضمون المتاح لهم ، فقد يشاهدونبرنامجا تليفزيونيا اخباريا ، أو أنهم قد يحولون مفتاح الجهاز الى قناة أخرى حيث يعرض برنامجترفيهى ، كـما أنهـم يختارون الاوقات التـى يستخدمون فيها وسائل الاعلام (٥٥) .

وثانية هـذه الخصائص فىوسائل الاعلامعمـل جماعى وليس عمـلا فرديـا يصدر عـن منظمـة هـى الصحيفة أو محطـة الاذاعـة أوالتليفزيـون الـخ ، فالصحيفـة مثـلا تحـل الرموز الواردة اليها عن الاخبار والتقارير وتحديدصورتها ، ثم تعيد صياغتها وتحدد مكانها فىأعمدة الصحيفة بعـد تحريرهـا ، ثم تتولى طباعتهـاوتوزيعها . وتلك العملية يقوم بها الفرد فى الاتصال الشخصى بمفرده ، على حين تقـوم جماعاتالعاملين فى الصحيفة بكل ذلك . (٥٦)

وثالثة هذه الخصائص أن التحرير فى وسائل الاعـلام يشتق طابعه مـن طابـع الوسيلـة وخصائصها ومميزاتها فى ارسال آلاف الرسائلفى وقت واحد ، لجمهور ينعدم التفاعل المباشر أو رجع الصدى بينه وبين وسيلة الاعلام ، كما انالتحرير الاعلامي يحكمه قانون الاختيار فى تحقيق المنفعة للجمهور ، بأقل جهد يبذل ، والقانون الذىوضعه « فرانك موت » يبين أن الاختيار يتوقف على العلاقة بين الفائدة التى ينتظرها المستقبل منجهة ، والجهد الذى يبذله من جهة اخـرى ، ومعادلته هى (٥٧) .

---

(٥٤) دكتور ابراهيم امام : نفس المرجع ص ١١ .

(٥٥) ويفرز وزميلاه : نفس المرجع ص ٣١ .

(٥٦ ، ٥٧) د . زيدان عبد الباقى : اساليب ووسائلالاتصال ص ٢١٨ ،
Quoted by O'Kara, R. C. Media for the Millions (N. Y. 1961)

الاختيار = المنفعـة او الاستمتاع المتوقع مـن الرسالـة / بذل اقل جهد ممكـن للحصول على الرسالـة

والمستقبل من وجهة النظر هذه يفضل الرسالة المشتقة من طابع الوسيلة والمكتسبةلميزاتها والمرسل الجيد هو الذى يستغل مكانات الوسيلةفى تحقيق القانون ، وذلك بهدف تحقيق وظيفة الاعلام الاساسية مـن حيث تزويد الجماهـيربالاخبار والمعلومات الصحيحة الدقيقة ، التـى تيسر لهم فرصة تكوين رأى عام يعبر موضوعياعن عقلية الجماهير واتجاهاتها .

ورابعة هذه الخصائص أن الامر يحتاج فعلاالى عدد من وسائل الاعلام أقل مما كان مستخدما من قبل ، وذلك لان الوسائل تستطيع الوصولالى جماهير ضخمة ومنتشرة انتشارا عريضا . فلكي نحرر رسالة اعلامية لنبعث بها عبر البلادالعربية كلها عن طريق الصوت البشرى وحده ، يحتاج الامر الى اعداد هائلة وهائله من المتحدثين. ولكن شبكة اذاعية واحدة تسنطيع ان تصل الى الملايين من الناس فى نفس الوقت . (٥٨)

وخامسة هذه الخصائص أن وسائل الاعلام فى سعيها لاجتذاب اكبر عدد ممكن من الجمهور ـ تتوجه الى نقطة متوسطة افتراضية يتجمع حولهااكبر عدد من الناس . ونادرا ماتكون هذه النقطة هى أدنى المستويات ، غير انها ترتفع تماما الىالمستوى المتوسط فى كثير من اجهزة الاعلام .

وهنا يغدو التحرير الاعلامى طريقة تفكيرورؤية خاصة متميزة للحياة . فالاعلامى ينظر دائما الى جمهوره ، ويقرر اذا ماكان قادرا علىفهم مايقول أو غير قادر على ذلك وقد درج رؤساء تحرير الاخبار على توجيـه المندوبين الناشئينبالكتابة الى ذلك « الشخص الذى يحرك شفتيه عندما يقرأ » ، وهو الشخص الذى يمثل ادنىمستوى بين قراء الصحف واذا كان هذا الشخص يستطيع فهم الاخبار الصحفية ، فان القراء الاكثر تعليما يستطيعون ذلك ايضا (٥٩) والاعلامي لذلك يضفى على عمله الفنى ابعادا ماكان ليضفيها عليهلولا ، هذه النظرية العملية للجمهور . ان فن التحرير الاعلامي هو جعل الاحداث والمعلوماتوالثقافة بل والفلسفة والعلم فى متناول الجميع ، بطريقة واضحة مشوقة ودرامية . (٦٠)

ولما كانت وسائل الاعلام تخاطب قارئا ، أومستمعا ، أو مشاهدا افتراضيا ، فانها تفقد روح الالفة التى تسود عند الاتصال بشخص واحدمن الاشخاص . فالتقرير الذى تنشره صحيفة عن حدث ما يفتقد كثيرا من الالفة التى يتميز بهاخطاب يرسله صديقالى صديقهعن هذا الحدث .

---

(٥٨) وسائل الاعلام والمجتمع الحديث ص ٣٢ .

(٥٩) دكتور ابراهيم امام : المرجع السابق ص ٢٧.

(٦٠) ديفرز : المرجع السابق ص ٣٣ .

ولذلك يسعى التحرير الاعلامى ، بدوريةوسائلة وعموميتها وشمولها واستمرارها ، الى اضفاء اهتمام انسانى على احداث العالم بطريقةتثير الجمهور ، وتشحذ قواه ، وتملك مشاعره . على اساس من الافتراضات اليومية الوتيرية ،وتاكيد الوجه الدرامى ، والاهتمام الانساني عن طريق احداث العالم اليومية . (٦١)

وسادسة خصائص التحرير الاعلامي ، انهيتم فىالاعلام بواسطة مؤسسة اجتماعيةتستجيب الى البيئة التي تعمل فيها . وهناك ــ كما نعلم ــتفاعل بين وسائل الاعــلام والمجتمع . ولاتؤثر وسائل الاعلام فى النظام السياسي والاقتصادىوالاجتماعي الذى تعمل فيه فحسب ، وانمــا تتاثر ايضا بذلك النظام . ومن ثم فعلينا ــ كمايقول ريفرز وزميلاه ــ أن نفهم المجتمع لكى نفهم وسائل الاعلام التى تعمل فيه صحيحا . ولكىنفهم المجتمع لابد مــن دراســة تركيبه وافكاره الكبرى ومعتقداته الرئيسية . وكل ذلك معناهان معرفة التاريخ والاجتماع والاقتصاد والفلسفة ضرورة لكى نفهم التحرير الاعلامي فهما حقيقيا .

ويذهب « بلسكت » وزميله (٦٢) الى تشبيههذا الفن بالكلمات المتقاطعة مــن حيث اثارتــه للمعرفة ودلالات الكتابة والصياغة والتقويم والتنقيح والاعــداد للطبــع والتجميــع والترتيب والتنظيم والملائمة، والايجار ، والتاليف، والتصور العام ، والانتقاء والاعداد للنشر وطواعية القراءة والاستماع .

وعلى الرغم من الالية الذاتية (Automation) توفر للصحف ادارة الاجهزة بالوســائل الميكانيكية والالكترونية التى تحل محل حواسالملاحظة عند الانسان وتوفر عليه العناء والجهد ، وفى ذلك مايمكن من اصدار الصحيفة على نحــوافضل من مصادر معدة من قبل ، فان تلــك الوسيلة تتطلب انتقاء افضل ، وماكمات عقليةوتمييزا قاطعا من القائمين على التحرير . فالالية الذاتية تزودنا فوريا باسترجاع خلفية المادة التىتفسرها وهي بذلك تكون قد اسهمت أكبر اسهام فى تزويد مكاتب التحرير Desks بالمعاني المنشودةلتحقيق الوضوح والتكامل فى التقارير الاعلامية الى انها تجعل فن التحرير فنا راسخا متماسكا ،متوقد الذهن ، سريعا ، وتمكن المحرر والمراجع من تحرير النص على شاشة مرئية . ومن هذهالعملية يتضح أن العنصر البشرى فى التحرير جزء لايتجزأ من العملية التحريرية The editing Process ، بل انه يشكل صلبها ومنطلقها.(٦٣)

---

(٦١) دكتور ابراهيم امام : الرجع السابق ص ٢٧ .

(٦٢) Playd K. Basketts and Tack Z. Sisoors. The Art of Edition P. 2.

(٦٣) ريمون روية (ترجمة عادل العوا) السبرنيطيقا واصل الاعلام ص ١٢ .

وتفسير ذلك سوبرناطيقيا، انك عندما تبعث برسالة فانت الذى الفتها وحررتها قبل ايداعها الالة . وان الحس السليم يعتبر انك اصل الاعلام، وان الالــة قناة نقل وقــد يجرؤ هــذا الحس السليم علــى أن يضيف ، بدون ارتياب ، اذا ماتركنا له وقتا كافيا للتفكير بأن « الانا » هي المبدع المطلق للاعلام . فهو يعرف حق المعرفة أن الرسالة ليست ابداعا صرفا ، حتى ولو لم يستعن المنشىء ب « دليل » فى الانشاء التجارى ولا بكتاب متبادل من كتب التبصير فى الســلوك الجيد فى الحياة . ولكن الحس السليم يعرف أن موضوعات موحية قد اسهمت فى انشاء الرسالة بحسب طراز خاص . فالـ « انا » ليست بالاصل المطلق، ولكنها فى الوقت ذاته ليست مجرد عضو نقل . ونحن ندرك بجلاء أن امر اعداد اكثر الرسائل تواضعا ليس لمجرد افساح المجال امام العقل ليعمل بل انه اقحام « غذاء » ما فى مجال ما ، « غذاء » نقدمه للالة ولا يمكننا أن نستمده من اى جزء من أجزاء مجال آخر .

وليس هناك من الناحية النظرية ، مايحول دون بلوغ مردود كامل مائة بالمائة ، لان استخدام الاعلام ، من جهة اولى ، بقراءة الرسالة ، لايشوهها ، أو انه لايشوهها الاتشويها متناهي الصغر ، ولان من الممكن ، من جهة اخرى ، أن نقلص بمايشبه حركة الخط المقارب ، كل ضجيج القاع وكل الطفيليات المشوشة الطارئة على الاعلام أو أن ينزلها جميعا عندما تتعرض عناصر الرسالة لخطر الانحدار الى مادون عتبة أمن معينة . وهــذا المردود الجيد ، بل هذا المردود الكامل من الناحية النظرية ، هو الذى يتيح نشر اعلام معطى الى مالايحده حد . ان فى وسعنا أن نضاعف ، بصورة غير محدودة تقريبا ، نســخ جريدة أو صــورة شمسية . وفى وسعنا ايضا توسيع بنية اعلامية . ولكن عادة نسخ بنية أو توسيعها لايعنى زيادة الاعلام ذاته . ولئن خلصت آلات الاعلام مــن الرضوخ لمبدأ « كارنو » ولسقف المردود الذى يحدده ، فانها لاتخلص من مبدأ حفظ الاعــلام فليس فى قدرتها أن تخلق بالمجان اعلاما ، كما أن الالات البسيطة تعجز عن خلق عمل بالمجان .

وعلى ذلك فان المناهج الجديدة لــم تغير الشكل والمضمون تغييرا جوهريا ، كما يشير الى ذلك احد كتاب « النيويورك تايمز » حين يقول أن هذه المناهج قد تبدل ــ الحبر الاحمر بحبر اسود على صفحات الجريدة المتوازية ، وهي حين تعاون الناشرين على الاســتعمال الافضــل لخصائص « السلعة » فانها فى المقابل لايمكن أن تلغى العقول البشرية ، أو بتعبير ادق لايمكن أن تجب الجهــد البشرى للمحررين الاكفاء . (٦٤)

---

(٦٤) Nathaniel M. Gerstenzang. „The News paper's Biggest Personnel Problem" Columbia Jouralism Review, 4 : 40 (Winter 1966).

ذلك أن القدرات التحريرية لهؤلاء لايمكن أن تستبدل بالحاسبات الالكترونية ، (٦٥) ومن هذه القدرات مثلا : القدرة على تحرير النص ، أولا ، ثم القدرة على تاليف العناوين بعد ذلك . ولاتقل الثانيةعن الاولى في درجة الاهمية، ان لم تزد عليها، ذلك أن فن التحرير الاعلامي يتطلب بالضرورة الاعتماد على عنصر « التقويم » غير الملموس ، وعلى رصيد مـن الثقافة كبير ، واستخدام الذاكرة الانسانية memory ويتميز بالمباداة وتحويل النص المراد تحريره الى نص ممتع ، يثير الخيال وحب الاستطلاع ، وفن التحرير يقتضى مـن المحررين القدرة على التصرف والاختيار والتمييز والتعبير الساخر والنزوع الى التأكد من الحقائق، ومايرتبط بهذه القدرات من صفات تميز هـذا الفن الاعلامي .

وتاسيسا على هذا الفهم ، فان المحرر الجالس فى مكاتب التحرير بوسائل الاعلام Deskman يعتبر رجل الاتصال الاول Prime Communicator (٦٦) ذلك لانه ينوب عن القارىء مؤقتا ، وهو من اجل ذلك يلتزم بما يفرضه الضمير ، من جهاد ونضال مع المادة التحريرية ليخلق منها قصة واضحة المعالم ، ذات مغزى ومعنى، ومبنيةعلى اساس منهجى ، وفى اسلوب مباشر أمين ، واضح ، دقيق . فتقويم الاخبار يرمي اساسا الى تيسير الفهم بالنسبة للقارىء ، حتى يدرك مغزاها وآثارها . ثم أن المحـرر يحاول جهده ملاطفـةالجمهور عن طريق العنوان المنشود . وهنا نجد تقاربا واضحا بين المحرر editor والكاتب الابداعي Creative writer من حيث أن كليهما يتحدث الى الجمهور بصورة صحيحة ، ويطارحه الافكار والعواطف ، فى الفة وايناس .

ويقتضى ذلك ان نراعى فى عملية التحرير معالجة مايسميه خبراء نظرية الاعلام «بالتشويش» او الاضطرابات التي تعترى قناة الاتصال والتى من شأنها ان تغير من الرسالة بعد أن — تنطلق من المرسل . وهناك تماثل للتشويش فى الاتصال الخبرى News communication فالتشويش يتدخل غالبا فى الاتصال الاخبارى ، لان القراءة أو الاستماع يجريان عندما يكون المستقبل منشغلا بعمل آخر ، كأن يكون على مائدة الطعام أو فى سيارة أو مالى ذلك . فالقارىء أو المستمع ايضا أقل التزاما عند قراءة الصحيفة أو الاستماع الى الاذاعة مما هو عند قراءة كتاب . ومرجع ذلك الى ان الوقت المتاح لقراءة الاخبار والاستماع اليها محكوم عليـه غالبا بنمط الحيـاة الخاص بالمستقبل . فالاتصال الاعلامي يجب أن يأخذ مكانه بين الوان النشاط الاخـرى التى تتطلب التزاما جادا أو التى تقدم عائدا ذا قيمة . وعلى ذلك فان قراءة الاخبار تحدث اثناء الافطار أو فى القطار أو قبل وقت التسويق او مشاهدة برامج التسلية فى التليفزيون .

(٦٥ و ٦٦) Floyd K. Op. cit. P. 2.

ولكى يقدم المحرر الاعلامى تعويضا عن التشويش الذى يتوقع حدوثه فى قناة الاتصال أو وسيلة الاعلام عليه أن يختار الرموز ويرتبها على النحو الذى يجعل فهمها ميسورا .

والتكرار فى نظرية الاعلام هو ذلك الجزء من الرسالة الذى يبدو غير ضرورى ، ولقد أوضح علماء الاعلام بطريقة رياضية ان التكرار يزيد من احتمال أن يصبح التحرير الاعلامي مفهوما ، واذا حدث أن فقدت أجزاء من الرسالة بسبب التشويش مثلا فان الرسالة يمكن أن تكون مفهومة على الرغم من ذلك ، فى حالة ما استخدم التكرار فى تحريرها استخداما فنيا فان رموز التكرار تزودنا بدلالات سياقية كافية بحيث تعوض المستقبل عن الاجزاء المفقودة .

ويمارس التكرار على نطاق عالمي تقريبا فى مخاطبة الجماهير ، ولكن بعض المحررين الاعلاميين يتخوفون على نحو مبالغ فيه من التكرار . الا ان المحرر الاعلامي يستطيع ان يستخدم التكرار أن يكون مملا بدرجة مزعجة . فهناك فارق حقيقي بين تكرار الكلمات باسلوب رتيب وبين التكرار الذى يهدف الى زيادة فعالية الاتصال . ومن هنا كانت مشكلة المحرر الاعلامي هي كيف ييسر الفهم السريع دون أن يجعل القارىء أو المستمع أو المشاهد يشعر كما لو كان يستمع الى موسيقى القرب التي لايعمل فيها الا مزمار واحد يعطي نغما رتيبا !

وكما يقول فاولر Foweler (٦٧) ان التجنب السيىء للتكرار يفسد ١٢ جملة مقابل كل جملة تفسد بسبب التكرار السيىء ، أو بعبارة أخرى فان التكرار السيىء يفسد جملة واحدة ، ولكن تجنب التكرار يؤدى الى افساد ١٢ جملة . ان الاقلال من احتمال الملل هو ما اسماه « هربرت سبنسر » منذ مائة عام : « الاقتصاد فى انتباه القارىء » عندما كتب يقول فى كتابه : « مقال حول فلسفة الاسلوب :

« ان القارىء أو المستمع ليس لديه سوى طاقة محدودة من القوة الذهنية المتاحة فى اية لحظة ، اذا اتخذنا من اللحظة مقياسا ، ومن اجل أن يتعرف على الرموز المعطاة له ويفسرها ، فان ذلك يتطلب جزءا من هذه القدرة الذهنية ، ومن اجل التنسيق والجمع بين الصور المراد توصيلها اليه فان ذلك يتطلب جزءا اخر من هذه الطاقة الذهنية . اما ذلك الجزء الذى يتبقى بعد ذلك فهو فقط الذى يمكن استخدامه للتحقق من الفكرة المراد نقلها اليه . ومن هنا فكلما زاد الوقت والانتباه اللذان يبذلهما من اجل الحصول على فهم لكل جملة كلما حدث هذا ، قل الوقت والانتباه اللذان يستطيع ان يعطيهما للفكرة المتضمنة فى الرسالة وقل ايضا الوضوح الذى يدرك به تلك الفكرة . . واذا استخدمنا الاستعارة التى تذهب الى ان اللغة هى عربة نقل الفكر فانه يبدو معقولا أن نعتقد بأنه فى جميع الحالات ان الاحتكاك والقصور الذاتى لهذه العربة وباختصار

---

(٦٧) Dictionary of Modern English Usage.

ـ فانه فى التكوين العام للرسالة نجد أن الشيءالرئيسى ان لم يكن الشيء الوحيد الذى يجب عمله هو الاقلال من هذا الاحتكاك والقصور الذاتىالى أقل كمية » .

ويعنى التحرير الاعلامي بالتعرف على عمليات : القراءة والاستماع والمشاهدة ، فاذا فحصنا عملية استخدام العين فى القراءة ، مثلا ، فسنجدانها تستوعب الكلمات فى مجموعات ، بمعنى أن العين تتحرك من اليمين الى اليسار مع التركيزعلى نقاط معينة فى السطر ، وحين نتخذ وحدة زمنية، فانها تتضمن عدة كلمات وفى حالة القارىءالبطىء قد تتضمن جزءا فقط من كلمة واحدة طويلة . ومن وقت لاخر تحدث ارتدادات، فالعينتعود الى الوراء لكى تعيد قراءة جزء من سطر أو بضع كلمات طويلة ، وتظهر البحوث العلميةارتدادات اكثر من ـ جانب القارىء البطىء عنه عند القارىء السريع ، ومهما كانت سرعة قراءةالمرء فان عينية تركزان على كلمات ومجموعات من الكلمات ، حيث يختزن فى ذاكرته المعانىللمؤقته الى ان يصل الى نهاية الجملة ، وهذه عملية نشطة يفكر القارىء خلالها جنبا الى جنبمع الكاتب يستوعب الصور ويقومها . وهو يستوعب كل كلمة او مجموعة من الكلمات فى اطارالمضمون الذى قدم اليه فى الكلمات أو الجمل ومن اجل ذلك يعنى التحرير الاعلامي كذلك بالسياق Context ويقصد به تلك الاجزاء من نص محرر للقراءة أو الاستماع التى تسبق أو تلىتعبيرا محددا وترتبط بشكل مباشر ، ويسهل الاتصال عندما يدرك المحرر كيفية اجراء السياقوبنائه فى رسالته ، وعلى ذلك فقد يستخدم المحرر كلمة غير مألوفة اذا ما عنىبتزويدنابسياق جيد .

ان مساهمة السياق فى المعاونة على الفهم قد اظهرها بطريقة عملية « ويلسون تيلور » الذى ابتكر مقياسا للقدرة على القراءة Read ability يختبر به قدرة القارىء على التزود بالكلمات المفقودة « التى انشغل عنها » فى اى نص منالنصوص التى تسقط منها كلمة بعد كل عدد معين من الكلمات ، ثم يطلب من القارىء انيستنتج هذه الكلمات الضائعة أو المفقودة . والنجاح فى معرفة الكلمات المفقودة فى نص معينهو مقياس القدرة على قراءة ذلك النص ويرتبط النجاح بطبيعة الحال بالسياق الذى ضمنهالمحرر نصه . كذلك فان « تيلور » قد مضى ابعد من ذلك واوضح بطريقة عملية الاسهامالهام للسياق فى الفهم عندما قدم موضوعات فيها نصوص عن كتابات « جرتوشتاين » و « جيمسجويس » ، فمثلا يستخدم الاخير كلمات غير موجودة فى القاموس ، ولذلك سجل المبعوثونفهما منخفضا فى كتابات « شتاين » و « جويس » رغم ان نفس النصوص سجلت قدرة عالية علىالقراءة على نحو معقول على اساس مقياس « فليش Flesh » الذى يقاس به متوسط طولالجملة ـ ومتوسط طول الكلمة ، ومن اجل ذلك فان اختبار «تيلور»يعاون التحرير الاعلامىفى قياس مدى ارتباط استقبال أو استيعاب المستقبل لرسالة ما وفقا لطريقة المحرر الاعلامىفى تحرير الرسالة . أما السياق غير اللفظى فانه

يمثل ايضا عنصرا من عناصر التوصيل وتكمن اهميته بالنسبة للصحف وخاصة عند عزو الاخبار الى مصادرها (٦٨) كما يحدث عندما تورد صحيفة ما بيانا لشخص من الاشخاص ، فهذا الشخص الذى تنقل عنه البيان أو التصريح هو السياق غير اللفظى للبيان أو التصريح، وبعض القراء يفسرون أى بيان فى ضوء الشخص الصادر عنه (٦٩) .

قدم آش Asch بيانا حول الراسمالية والمساومة الجماعية الى مجموعتين من المبحوثين ابلغت أولاهما بأن البيان صادر عن « اريك جونستون » رئيس الغرفة التجارية للولايات المتحدة ، وابلغت الاخرى بأن صاحب البيان هو « هارى بردجز » وهو زعيم عمالى راديكالى وحيث أن البيان كان أكثر اتساقا مع الزعيم العمالى كمصدر له فان خمس المبحوثين الذين ابلغوا بأن «جونستون» هو مصدر البيان تشككوا فى أن يكون هو الذى اصدره ، الا أن اربعة أخماس المبحوثين فسروا البيان على أنه يمكن أن يكون متسقا مع المصدر ، أى أنهم غيروا محتوى الاتصال لكى يلائم السياق المفترض . وهذه الحقيقة الخاصة بعلم النفس الاجتماعى يجب أن تؤخذ فى الاعتبار من جانب التحرير الاعلامى .

★ ★ ★

(٦٨) Chilton R. Bush : Newswriting and Reporting public Affair PP. 87-90.

(٦٩) Asch : Social pscsyology, Newyork 1962 P. 420-426.



نظرية الخيال عند جاستون باشلار

محمد على الكردى

رئيس قسم اللغة الفرنسية بكلية الاداب جامعة الاسكندرية

يعد جاستون باشلار (١٨٨٤ — ١٩٦٢) من كبار أساتذة فلسفة العلوم المعاصرين فى فرنسا ، وكانت له ، فى الوقت نفسه ، اهتمامات كبيرة بالشعر والشعراء جعلته يكرس لموضوع الخيال والصور الشعرية عددا لا بأس به من الكتب القيمة ، وهي التي نقوم بدراستها فى هذا البحث .

يقوم الخيال عند جاستون باشلار على مبدأين أساسيين هما مبدأ **المادة** ومبدأ**الارادة**، ويتيح **اولهما** ، — وهو المبدأ الذى يجعل من الانسان كائنا عميق الجذور ، راسخ القيم — للكاتب أن يقيم نظريته عن الخيال المادى باقصاء القوالبالصورية التقليدية التى أضفى عليها طول الاستعمال والتكرار طابعا آليا صرفا . اما **ثانيهما** ، وهو دفعة نفس مرهفة، رقيقة وشفافة ، فيمكنه من صياغة الجانب الاخر من النظرية ، وهو ما يسمى بخيال الحركة أو الخيال « الدينامى » . وعلى هذا النحو ، يستطيع الكاتب ، بخياله المزدوج ، أن يحلق بين الارض والسماء كما يحلو له ، وأن ينسج ما يود من الصور الفريدة المبتكرة ، وأن يحول — بفضل « كيمياء » لا حاجة فيها الى حجر فلسفى — ابسط الاشياء الى عالم مدهش رائع .

تقوم اذن هذه النظرية علىمدخلين مختلفين ومتكاملين معا ، نظرا لارتباطهما وتداخلهما بطريقة جدلية تسهل الانتقال من مستوى الى آخر ، الا أنهما يتطلبان منذ البداية تمييزا دقيقا بين حلم النائم وحلم اليقظة ، وبين عمل الناقد الادبى ، الذى يعنينا هنا ، وعمل المحلل النفسى الذى لا يرى فى النصوص الا جانبها « الاكلينيكى » . ونلاحظ، منذ البداية ان باشلار يفضل حلم اليقظة على حلم النائم **والمنهج الظاهرى** القائم Le méthode phénoménologique على دراسة الظاهرة فى علاقتها التكوينية الحية بالوعى أو الشعور المدرك على منهج التحليل النفسى الصرف ، فالحلم الذى يعنى به المحلل النفسى ليس الا

الوجه المجهد الكالح والقناع العابس الثقيل الذى تحمله الرغبة بعد افلاتها من ظلمات اللاشعور . وهو ، من جهة اخرى ، لا يستطيع بعد أن عذبه الكبت الطويل وأضناه الوصول الى وهم الخلاص ، الا أن يقدم لنا جروحا لم تندب بعد ، وأحاسيس مؤلمة ضاغطة لا تصلح الا مادة للكوابيس . الا انه هناك ، مع ذلك ، تحليل نفسى وتحليل نفسي، وباشلار لا يرفض كل تحليل نفسى . ويجدر بنا أن نشير ، فى هذا الصدد ، الى عنوان أول كتاب الفه الكاتب عن الخيال وهو : « **التحليل النفسي للنار** » (١)

ان التحليل النفسى الذى يرفضه باشلار فى مجال الشعر والخيال هو تحليل فرويد ، حيث يرتبط الكبت بضرورة عضوية مؤلمة وشاقة ، والتحليل الذى يكلف به ويقبل عليه هو ذلك التحليل الذى يقوم على مفهوم ما قبل الشعور (le préconscient) وليس على اللاشعور ذاته ، وهو يحدد لهذا المفهوم منطقة وسطى بين الشعور واللاشعور وهذا عين الطريقة الظاهرية التي لا تؤمن بالدوافع الحتمية . ويقول باشلار فى هذا الموضوع : **« على وجه الدقة ، ان احدى مميزات تحليل المعرفة الموضوعية الذى نقترحه يبدو لنا انه تبين منطقة اقل غورا من تلك التى تدور فيها الغرائز والدفعات الأولية ، ونظرا لأن هذه المنطقة متوسطة الموقع ، فهى ذات تاثير بالغ على الفكر الواضح والفكر العلمى . »** (٢)

وكما أشرنا الى ذلك يمكن رد هذا النوع من التحليل النفسي وممارساته الى نمط ظاهرى أو وجودى نظرا لاعتقاده على ذات مدركة أو شبه مدركة تمتلك حرية التخيل والقدرة على الخلق والابداع . (٣) الا أن هذه الحرية التي يتمتع بها الخيال ، والتي تعد من اهم خواصه ، لا يمكن لها أن تعمل فى فراغ . لذلك نراها تخضع لمجموعة من الاطر المحركة يستعيرها الكاتب من مذهب يونج فى التحليل النفسى ، هذه الاطر هي **النماذج الخيالية الاولية** (archétypes) **ومركبات او عقد الثقافة** (complexes) التى تفترض وجود نوع من اللاشعور الجمعى (٤) . ولقد اكتشف يونج هذا النمط من اللاشعور اثر اكتشافه لوظيفة **التجاوز** (transcendance) التى تتبلور خلال عملية التنوع النفسى الفرد (individuation) وتكوين الشخصية ، الامر الذى يدعو يونج الى القول بأن : **« الاحلام ليست مجرد خيالات واوهام ، لأنها »** ، على الاكثر ، **نوع من التمثل الذاتي لتطورات لا واعية ، وهذا التمثل هو الذى**

---

(١) Caston Bachelard, **La psychanalyse du** feu. Paris, Gallimard, 1949

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٦٠

(٣) Vincent Therrien, **Le révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire.** Paris, Klincksieck, 1970.

يعتبر مؤلف هذا الكتاب أن التحليل النفسى الذى يقبله باشلار من النوع الوجودى نظرا لاعتماده على مفهوم الحركة او الايقاع الدينامى الذى يجعل من الصورة الشعرية مجموعة متناسقة من الذبذبات النفسية . انظر ص ـ ٣٠٠

(٤) الترجمة الفرنسية : Carl Gustav Jung, **Dialectique du moi et de** I'inconscient. Paris, Gallimard (Idees), 1964,p.40

بالرغم من ذلك لم يفت فرويد الاشارة الى نوع من اللاشعور القديم فى كتابه عن الحلم وتفسيره . راجع الترجمة الفرنسية : Sigmund Freud, **Le reve et son interprétation.** Paris, Gallimard, (Idees), 1973, p. 114.

يتيح لنفسية الفـرد انضاج وتجاوز الطابـع غير المتسق لبعض العلاقات الشخصية » (٥)

ومن خلال هذا التجاوز الفردى الى الجمعى ومن الشخصي الى ما هو عبر الاشخاص ، يصل اللاشعور الى بعض القوالب العقليـة القديمة ، وذلك عامة بواسطة عدد من الصور البدائية ، ومن ثم يتبين ان هناك طبقتين من اللاشعور : طبقة شخصية تصل الى الوعى وترقى الى الادراك عن طريق مجهود الذات وطبقة جمعية تقدم للاولى رصيدا من الصور الاولية وذخيرة من النماذج الخيالية الكامنة التي لا تعتبر ، فى نظر يونج مجرد تصورات موروثة فحسب ، **بل ابنية ومقولات وراثية تحكم حركة الحياة النفسية ذاتها . (٦)**

ان الظاهرة الخيالية التى يتوصـل اليهـا باشلار تتميز بخطواتها الخاصة وسماتهـا المحددة ، فهى ليست ادراكا ضعيفا ، مغلقا على ذاته لعدمية الاشياء وغيبتها ، كما هـو الحـال فى فلسفـة سـارتر (٧) ومنحـاه فى دراسة الخيال،بل هى ادراك مباشر لجوهر الموجودات . لذلك يقول لنا « مارجولين » : **« ان ترجمة الصورة فى لغة اخرى غير لغـة الشعر يعد فى نظر باشلار خيانة حقيقية ، لان ذلك معناه اننا نرفض ان نرى الوجود ذاته فى الصورة . » (٨)**

ان الخيال عند باشلار أشبه بعمليةدينامية منظمة للنفس البشريـة وبعنصر تنسيـق للتصورات العقلية لا يمكنهما ، بأية حال مـن الاحوال ، ان يكونا انعكاسا لعملية الادراك أو وظيفة بدائية من وظائف العقل ، كما كان يظن بعض المفكرين أمثال **« لوسيان ليفى ـ برول »** صاحب فكرة العقلية البدائية ، لأن الخيال فى جوهره هو فعل التصور نفسـه بمحوريه الجذريين **التصـور الاستعمارى** (métaphorique) **والتصور التجـاورى** (métonymique) ، وعلى هذا الأسـاس تظهر الصورة كنوع من **« التناسق الدينامي »** أو **« التوافق الجدلى »** بين المعنى والرمـز ، وهى تسبق فى الزمان ، بفضل كيانها ذاته ، كل تصور عقلى مركب وكل تفكير انعكاسى . ان هذه الأسبقية ، الملازمة للنفس البشرية ، تحدد الخيال **« كاطار اولى ينطلق منه كـل فكر وما يواكبه من دلالال »** (٩) ، الا أننـا مع ذلك كله لا نعتقد شخصيا ــ فيما يخص اضفاء طابع الوجود على الصورة واعتبارها ادراكا مباشرا ممثلا لجوهر الموجودات ــ ان هذا التمييز الذى يباعد بين باشـلار وبـين

---

(٥) مصدر يونج السابق ، ص ـ ٣٨ ـ ٣٩

(٦) نفس المصدر ، ص : ٤٤ ـ ٤٥

(٧) Jean-Paul Sartre, L'imaginaire. Paris, Gallimard, 1940, p.24.

يقول سارتر : « ان اى ضمير مدرك يطرح موضوعه بطريقته، فالادراك مثلا . perception يطرح الشيء كموجود ، والصورة ايضا تحتوى على عملية يقينية او فعل اثبات . ان هذا الفعل يتخذ اربعة اشكال فقط ، يمكنه ان يطرح الشيء كغير موجود او غائب ، كموجود فى مكان آخر او ان يحيد نفسه اى لا يطرح موضوعه كموجود . اثنان من هذه الافعال عمليات نفى والرابع نوع من تعليق الاثبات او تحييده ، اما الثالث ، وهو فعل ايجابى . فيفترض نفيا ضمنيا للوجود الآنى والماثل للشيء . ان افعال الاثبات هذه وتلك ملاحظة رئيسية ـ لا تضاف الى الصورة بعد تكوينها اذ ان فعل الاثبات و المؤسس لعملية الادراك ذاتها . واية نظرية اخرى ، بالاضافة الى مناقضتها لمعطيات التفكير ، سوف توقعنا ، من جديد فى خدعة الكمون » .

(٨) Jean-Claude Margolin, **Bachelard.** Paris, Ed. du Seuil, 1974, p. 57.

(٩) Gilbert Durand, **Les Structures anthropologiques de l'imaginaire.** Paris, Bordas, 1969, p. 27.

سارتر هو ذو قيمة عملية كبيرة . ان رأى باشلار ، فى الحقيقة ، يعمل فقط على تضييق المسافة بين الضمير المتخيل والصورة وعلى استبعاد ربط هذه الاخيرة بغياب الموجودات ، اذ أن المثول المتلىء للصورة لا يمكنه ، بأية حال من الاحوال ، ان يضفى عليها الوجود مثلما يضفيه الضمير المدرك على موضوعه ، ومهما كان الامر فان كيان الصورة لا يمكن أن يكون الا كيانا نفسيا ، بينما كيان الموجودات الحقيقية يمد جذوره الى الواقع الفعلي والموضوعى . ان ايجابية الصورة اذن عند باشلار ليست دليلا على واقعيتها أو رسوخها فى عالم الفعل فهي فى الحقيقة لا تتعدى : كونها ، فى هذا المقام ، **حكم قيمة او تاكيد موقف نظرى وخلقى** . وعلى كل حال ، هذا الموقف لا يختلف جذريا ، من حيث النتيجة، مع موقف سارتر ، لأن هذا الاخير لا يقابل بين العدم والوجود مقابلة الدانى بالعالى فهو لا يعرف التقييمات الراسية ، بل وعلى العكس مما قد نظن لاول وهلة فان العدم عند سارتر يلعب دورا ايجابيا كبيرا اذا كنا نفهم الايجابية على أنها فعل الحرية والخلق . ان صاحب كتاب « **الوجود والعدم** » يرى ، فى الحقيقة ، **أن العدم هو اساس الحرية** ، بل الشرط الاساسى لقيامها ، اذ انه نقيض الشيئية المطابقة لذاتها ولا يخضع لقوانين السببية والحتميات الموضوعية ولا يمكن أن يوجد على طريقة الكائن (l'être) الاصم ، العشوائي ، الموجود ها هنا من غير تبرير .

ان الصورة كذلك ، عند باشلار ، بالرغم من انتمائها الى نسق فلسفى وخلقى آخر ، هى نتاج للحرية وتعبير عن دينامية خلاقة وارادة بروميثية ، فبفضل الصورة ومن خلالها يبحث باشلار عن انبثاق الدهشة فى ضمير التيقظ وتفتح الذات على روعة الخلق وجمال الوجود . الا أن هذه الصحوة وهذا التفتح لا يتمان الا فى نهاية مجهود ايضاحي جدير ، عبر التقائه بالصورة الشعرية ، بايصالنا الى منبع الخلق فى ضمير الشاعر وبردنا الى مصدر الوجود وبالتالي الى مصدر ادراكه . يقول باشلار : « **متطلبات الفينومنولوجيا (الظاهرة) بالنسبة للصور الشعرية غاية فى البساطة : اذ ان المقصود هو ابراز فضيلة من خلالها ، والتقاط جوهر التجديد بها ، والافادة ، على هذا النحو ، من القدرة الانتاجية العالية للطاقة النفسية** .»(١٠)

ان البحث عن المصدر ، الذى يقود الانسان الى النماذج القديمة والاطر النفسية ـ الخيالية الاولية التي يشير اليها يونج ، والاندهاش امام الابتكار فى التصوير والابداع فى الخلق لا يمكنهما أن يتما خارج « **فرحة الكلام** » هى تفجير للكلمة الجديدة وابراز لجوهر اللغة المكنون ، الامر الذى لا يتفق وتعريف فرويد للصورة على أنها تعبير مقنع أو غير مباشر للرغبات المكبوتة . يقول باشلار: « **ان الصورة الشعرية تضىء الضمير لدرجة انه من العبث ان نبحث لها عن جذور غائرة فى اعماق اللاشعور ، او على الاقل تقوم الفينومنولوجيا على التقاط الصورة الشعرية فى مستوى كيانها ذاته من حيث ينفصم عن الكيان السابق ، وعلى اعتبارها كسبا تعبيريا ايجابيا للكلام . ونحن لو استمعنا الى المحلل النفسى لبلغ بنا الحال الى تعريف الشعر بانه لبس كلامى كبير .** » (١١)

يجدر بنا اذن أن ندرك الصورة الشعرية فى ذاتها وفى نقاء جوهرها ، فهى لا نتاج للماضى ولا انعكاس للاشياء ، وعلينا أيضا أن نلتقطها فى بساطتها الاولية بصفتها قوة انبثاق عظيمة تتيح للناقد ، بعد أن تحول الى قارىء ساذج ، أن يحيا من جديد عملية

---

(١٠) Gaston Bachelard, **La poetique de la reverie.** Paris, P.U.F., 1965, p. 2.

(١١) نفس المصدر ، ص ـ ٣

الخلق الشعري في مصدره وأن ينفتح على الوجود بحيث يصير ضمير التفتح ذاته . وقد يبدو لنا في عملية الانبثاق او التفتح هذه أن نفوسنا تتمدد لدرجة التشتت وفقدان طاقتها ، الا أن هذا التصور لا يمكن أن يكون صحيحا في رأي باشلار اذ يقول : « **كل صحوة للضمير هي تقوية له ، اضافة الى نموه ودعم لتناسق النفس .** » (١٢) لذلك لا يمكن لحلم اليقظة أن يتحول الى عملية استرخاء لانه ، على النقيض من ذلك ، يسد أو تار النفس،ويلهب الحواس ، ويفجر طاقات الخيال الكامنة ، فهو في جوهره تدفق لصيرورة وانبثاق لرؤية مستقبلية فكيف به لو ارجعناه الى جدلية الكبت وافراغه التي تميز حلم النائم . يقول الكاتب : « **حلم اليقظة ظاهرة روحية طبيعية جدا ـ ومفيدة جدا ايضا للتوازن النفسي ـ حتى نعالجها كعملية متفرعة عن حلم النائم او لكي ندخلها، بلا نقاش ، في سياق ظواهر الاحلام .** » (١٣)

ان خيال الشاعر ـ بانفتاحه على العالم وعلى سحره الاخاذ ، لا بد له أن يمجده ، وأن يرتفع به الى مرتبة المثالية وأن يحوله ، بتعبير آخر ، الى كون عظيم هائل : وهو بابعاده النفس عن ذاتها المتقوقعة ، التي اثقلتها الهموم واضنتها الشجون ، يحررها من الواقع وضغوطه القاسية المؤلمة ليلقي بها في احضان عالم شفاف ترفرف عليه السعادة وتملاه الراحة والثقة . انه يلغي عنصر الزمان ويردنا الى وحدتنا الاولية ، وحدتنا الطبيعية التي تجعل من الانسان مخلوقا كونيا عظيما ، وهو بما يتضمنه من ميل الى السكينة ونزعة الى الطمانينة والهدوء يشبه طبيعة الانثى التي يحمل كل منا بعضا منها بين جوانحه ، ويرتبط بما يطلق عليه يونج (١٤) **روح الانثى** (Anima) التي تعبر ، على النقيض من **روح الذكر** (Animus) عن حب حميم يكاد يستوعب الوجود كله وعن رغبة دفينة قوية في الاتحاد مع الطبيعة والذوبان فيها .

ان الخيال ، حينما يرتبط بحلم اليقظة ويبتعد عن أغوار اللاشعور المعتمة ، يصبح بلا مراء ظاهرة مباشرة تحيا في مستوى السطح وتتألق أمام الابصار جلية واضحة ، واذا كانت في الوقت نفسه لا تخلو من عمق ولا تنقصها ابعاد الزمان والمكان ، فذلك لا يخرج عن مستوى اللغة نفسها ، لأنها في الحقيقة قوة من قوى اللغة وحياة دافقة متفجرة في كلمات، تلك الكلمات التي لا تكتسب معناها ولا تبين عن اسرارها الا عند النطق بها أو كتابتها . ليس الخال ، بعبارة اخرى ، قناعا لغويا

---

(١٢) نفس المصدر ، ص ـ ٥

(١٣) نفس المصدر ، ص ـ ١٠

(١٤) نفس مصدر يونج السابق ، ص ١٣٨ ـ ١٥٩
روح الانثى ، في نظر يونج ، استعداد ذاتي عند الانسان وهي جزء من طبيعة الانثى الكامنة فيه والتي تعرف نوعين من الاسقاط : الاول في صورة الام والثاني اثر عملية تحويل ـ في صورة الحبيبة . الا أن باشلار يعطي لهذه الخاصية قيمة في ذاتها بينما لا يعتبرها يونج ايجابية الا في حالة واحدة وهي حالة تحقيق التوازن بين الشعور واللاشعور خلال عملية تكوين الشخصية . وتذكرنا هذه الثنائية المقابلة في فلسفة التاوية (le Taoisme) حيث يتوازن العنصر المذكر (le Yin) مع العنصر المؤنث(le Yang) في قلب الوجود الكلي . راجع ، ص ١٢٠ :
Roger Garaudy, **Dialogue des Civilisations.** Paris, Denoel, 1977, p. 120.

تلبسه الغريزة (١٥) أو يختفى وراءه الكبت لانه قوة وضاءة وقدرة هائلة على التسامى والارتفاع بالذات ، كذلك هو كشف لازدواجية الانسان الاول صاحب الطبيعتين : طبيعة الذكر وطبيعة الانثى، وهل أسطورة الرجل ـ الانثى (Androgyne) الا تعبيرا عن أمل الوحدة بين الطبيعتين ورغبة فى تحقيق التكامل والتجانس التام بينهما ؟ ان طبيعة الانثى تعبر عن حالة الراحة والسكينة الاولى التي كدرتها طبيعة الرجل بما ادخلته على الحياة من روح التنافس والتناحر والصراع، اذ ان روح الرجل فى مضمونها تعبير عن الايقاع المتقطع وعن المجهود الممزق المؤلم الذى بثته الضرورة الاجتماعية فى قلب السكينة فوضعت حدا لهذا الحلم العذب الرقيق الذى يملأ الذات زهوا وخيلاء حينما ترد اليها مرآة النرجسية صورتها فى أجمل ثوب واحلى رونق . الا أنه اذا كان من طبيعة الامور ان تتميز الطبيعتان وان تتنافرا ، فمن الطبيعي ايضا ان تتكاملا لأنهما لا تفترقان، ففى الجدلية التى تربط بينهما وتباعد بينهما تسقط كل منهما رغباتها واحكامها التقييمية على الاخرى خالقتين بذلك حركة انفلات من الواقع وتناقضاته هى لب النزعة الى السمو وجوهر لدفعه الى المثالية . وما هذه الحركة فى صميمها الا وظيفة من وظائف « اللاواقع » اذ يقول باشلار : « **تجد وظيفة اللاواقع استعمالها الاصيل فى عملية ارتقاء متسق الى المثالية والى السمو بالحياة ، وهي عملية تدخل الدفء على الفؤاد وتضفى طابعا حقيقيا على الحياة ...** » (١٦) بالاضافة الى ذلك ، ليس من شك فى أن عملية الاسقاط المتبادل بين الطبيعتين تربطنا على الدوام برؤية مستقبلية للوجود وتنقلنا الى عالم متجدد أبدا وتتميز دوما عن واقعنا الكئيب الرتيب ، بل وتدخل التغيير على النفوس الى درجة تتبدل فيها الطبائع وتتحول الحقائق الى آمال والآمال الى حقائق ، ومن ثهم ظهرت شخصية **القرين** فى الادب الرومانسى (le Double) وهى ظاهرة تتجلى فى ابداع صورها **عند الفريد دوموسيه وجيرار دى نرفال** كما توجد لها جذور عند **شكسبير وهاين** .

ان حلم اليقظة ، حينما يغمر نفوسنا ويملأها بومضاته ، انما يرجع بنا فى الحقيقة الى جذور الوجود وينبوع الحياة الاول فيكشف لنا بذلك عن نواة كامنة للطفولة فى أعماقنا لا تتأثر بكر الزمان ولا بضربات الخطوب لأنها تعيش خارج الزمن والتاريخ اللذين نالفهما ـ ولا تحيا الا فى لحظات نادرة سامية هى لحظات الالهام الشاعرى وانبثاقه فى ضمير الشاعر أو الفنان الاصيل ، هذا الحلم الجميل يربط الحالمين بالكون ويفجر فى نفوسهم انطلاقة هي خلاصة الحياة المتدفقة وجوهر الرغبة الجامحة الى التمدد والتضوع الى مالا نهاية، وحينما يرتكز حلم الطفولة على **دفعة الزمان**

---

(١٥) Paul Ricoeur, De l'Interpretation. Essai sur Freud. Paris, Ed. du Seuil, 1965, pp. 13 44

يرى المؤلف ان كل منهج فى التفسير ينطلق من مبدا اساسى وهو ان للكلام معنيين ظاهر وباطن وان اللغة ـ بالتالى ـ ذات وظيفتين : وظيفة تعبيرية ووظيفة رمزية . وللرمز هنا مستويان فهو دلالة وأثر : دلالة لشىء اخر او لما هو كامن وخفى ، واثر او نتاج لشىء آخر ـ كذلك ـ او هو كامن او خفى ، ومن ثم ظهرت مدرستان كبيرتان فى التفسير : الاولى تقول بتجميع المعنى واعادة بنائه على اساس ظهوره مشتتا فى البداية ، وتتمثل فى مناهج الفينومنولوجيا الدينية وفى طريقة الكاتب نفسه ، والثانية هى مدرسة الشك او سوء الظن وتضم من الاقطاب ماركس ونيتشه وفرويد الذين يقومون فى البداية بتحليل (تجزئة) المعنى المتجمع (فى شكل ايديولوجيا مثلا) ثم رده الى خلفيات كامنة وراءه .

(١٦) باشلار ، المصدر السابق ، ص ٦٣ (ملاحظة رقم ١٠)

الراسية وعلى لحظة تالقها (١٧) المفاجىء فى الضمير ، يستبعد تلقائيا مفهوم **الاستمرارية الزمنية الموجود عند برجسون** ، لأن السيولة المستمرة للزمن تعود النفس على الرتابة وعلى السير فى اتجاه خطى بينها وبين هذه اللحظات المركزة التى تتفجر فيها فجـأة احـاسيس الدهشة ومشاعر التعجب التي تعد أساس التساؤل الانسانى ومصدر تطلعه الى المعرفة ، الامر الذى يفترض ضمنا حالة من البساطة والسذاجة تذكرنا ببساطة الاطفال وبراءتهم المحببة . واذا كان حلم اليقظة يحقق لنا ، على هذا النحو ، أملنا فى الحرية المطلقة ، فهو فى الوقت نفسه يحيى فى نفوسنا الحنين الـى الماضى البعيد الذى تحيط به فى مخيلتنا حالة الاسطورة وسحرها العجيب ، فالماضى الذى نتوق اليه ونرغب فى العودة اليه ليس بالطبع مجموعة الاحداث والتواريخ التى تحفظهـا الذاكرة ، فهذا الماضى الموضوعى لا يخلو مـن آلام ومن لحظات قاسية ومن رضوض نفسية خلقتها عقد **الفطام والخصى واوديب** . ان الماضى الذى يبعثه حلم الطفولة هو جوهـر الطفولة واصل الاصول والامل الاعظم فى العودة الى الجنة الاولى ، ان حلم الطفولة يدفعنا ، على هذا النحو ، الى أعماق الوجود الابدى حيث تتوقف الصيرورة ويلقى بنا فى قرار الزمان السحيق يفقد الزمن معناه وتتبدد صورة مسيرته المطردة فلا يحتفظ الا بشكله الدائرى ولبه المتجسد فى الفصول الاربعة ، فالفصول حينما تلتحم بالطبيعة تكون الصورة المثلى لاندماج الزمان بالمكـان أو هكـذا علـى الاقل بالنسبة للذكرى الصافية ، البعيدة عن الشوائب (١٨) .

وليس من شك فى أن **هذا الشكل الدائرى للزمان** يذكرنا فى قراره العميق **بالزمان المقدس** لدى الشعوب القديمة وهو الزمان الاسطورى الذى هو الزمان الاول ، زمان الخلق الـذى لا يسبقه زمان لأنه البداية التى تتجدد كل عام فتأخذ بالتالى شكلا دائريا ، لأن العام دورة كاملة ودائرة مغلقة لها بداية ونهاية فى حركة مستمرة وتجدد دائم (١٩) .

كذلك يسمح لنا حلم الطفولة بأن نحس بوجودنا احساسا مطلقا بعيدا عن زيف العرض ووهم الحادث الطارىء ، احساسا بالهدوء الشامل والسكينة التامة التى هى جوهـر **الوجود المطابق لذاته ، المستقر فى راحة أبدية .** ان هذا الحلم ، بتفتقه خارج حـدود الزمـان الواقعى وابعاد التاريخ المعروفة ، ليس الا نموذجا عاليا للسعادة البسيطة الساذجـة . ويعد نموذج حلم الطفولة مصدرا حيا لكثير من الصور المشرقة السعيدة : صور النار والضياء والماء لأنه همزة الوصل التى تربط بينها والعقدة السحرية التي ترتكز عليها . وهو المصدر الاسطورى لاحساس النقـاء والطهارة الذى يلازم مواقفـ الانذهـال

---

(١٧) Gaston Bachelard, L'intuition de l'instant. Paris, Gonthire, 1932, p. 104.

يقول باشلر : « يمكننا ان نجد اذا ، فى كل قصيدة صادقة،عناصر زمن متوقف لا يعرف القياس ، زمنا سوف نسميه راسيا لكى نميزه عن الزمن العادى الذى ينساب افقيا مع النهر ومع الريح العابرة : ومن ثم فكرة غريبة لابد ان نعللها بوضوح : فبينما يعد زمان الصياغة الشعرية افقيا ،يعد زمان الشعر نفسه راسيا ، اذ ان الصياغة لا تنظم الا نغمات متتالية وايقاعات ولا تحكم فى اغلب الاحيان ـ للأسف ـ الا شطحات وجدانية وانفعالات غير متناسقة . وعلى ذلك فان فن الصياغة ، بقبوله نتائج اللحظة الشعرية يسمح لنفسه بالالتقاء مع النثر ، مع الشروح العقلية . قواعد النظم ليست الا وسائل ، مجرد وسائل جد قديمة . ان الغاية الشعرية تبقى العمودية والعمق او العلو ، انها اللحظة الثابتة حيث تنتظم كل المتتاليات لتدل على ان اللحظة الشعرية ذات بعد ميتافيزيقى . » ص ١٠٤

(١٨) Gaston Bachelard, **La poétique de la reverie** ; op. cit., pp. 94-100

(١٩) Mircea Eliade, **Le sacré et le profane.** Paris, Gallimard, (Idees), 1965, p. 66.

والدهشة عند المتخيل الحالم ، انه الحياة الهادئة التي لا تعرف الكدمات ولا الصدمات النفسية ، الحياة التي لا يحدث بها شيء ولا يكدر فيها شيء صفاء الوجود واتحاده البهى بذاته ، اللهم الا مس رفيق من كآبة يذكرنا بهذا لاحساس العميق القاطن فى جوانحنا الا وهو الحنين ، الحنين لا الى طفولة بعينها ، ولكن الى الطفولة على الاطلاق ، الى أصل الوجود . (٢٠)

ان الفرق الجوهرى بين حلم النوم وحلم اليقظة هو **الطابع اللا شخصي** للحلم الاول بينما لا يستطيع الحلم الاخير أن يعيش خارج ذات حالمة أو ضمير متخيل ، كذلك يعد حلم النائم ــ فى قراراته ، نوعا من غروب الحياة وانعدام الوجود : انه هوة الضياع السحيقة وليل الضلالة الدامس ، أليس هذا الحلم ، كما يقول باشلار : **« دليلا على الكائن الضائع او فى سبيل الضياع، الكائن الهارب منا. »**(٢١)؟ فهو لابتعاده عن كل ركيزة وتنكره لكل الوشائج يصبح مثل هذا النقاب القائم الذى يحجب الضياء ويكدر النظر ، ويرده الانسان الى شبحه أو ظله لا يمكنه أن يشبع نهم دارسى الظاهرية الذى يبحث ، لا عن القوى الضاغطة التي تخنق الانسان وترده الى وظائفه الحيوانية الصرفة ، ولكن عن طاقات التيقظ والصحوة . لذلك كله يفضل هذا الدارس حلم اليقظة طالما تبقى وميض فى ضمير ومثل حالم فى حلمه . ويعد هذا القدر الادنى من الوعى ومن حضور الذات ضروريا لكى لا يتردى الحلم فى ظلام الاحداث والوقائع ولكى يبقى متلألئا فى سماء القيم الذاتية ، بعبارة اخرى ان ما يبحث عنه هذا الدارس هو عملية التقييم الذاتية للصورة الخيالية ، وهى عملية منشطة للنفس ومحفزة لطاقات الوجدان . وعلى هذا النحو يرتبط حلم اليقظة بتضوع الذات وزيادة الاحساس بالراحة فهو ليس استحضارا للاشياء على طريقة الفكر ــ الأمر الذى يفترض مسافة أو بعدا بين الضمير المدرك وموضوعه، انه قوة الهام مباشرة (٢٢) تغمر الوجدان بنورها الكامل فى لحظة من لحظات السمو النادرة ، لذلك لا يمكن للصورة التي تنبثق به الا أن تكون برقا خاطفا ، تدفقا مفاجئا يوقظ الغافل ويثير الدهشة . ان المتخيل ، حينما تستغرق هذه الومضة الساطعة ذاته ، يحس بأن حياة دافقة تملأ عليه جوارحه وبأنه فى باطن لا ظاهر له . وما معنى ان يذوى الانسان فى دخيلته ؟ معناه انه يسعى الى توحده ، وليس التوحد بحثا عن العزلة من أجل العزلة وانما هو تجنب لعالم التكلف والرياء وابتعاد

---

(٢٠) باشلار ، نفس المصدر ص ١١١ (ملاحظة رقم ١٨)

(٢١) باشلار ، نفس المصدر ص ١٢٦

(٢٢) صلاح عبد الصبور ، حياتى فى الشعر . دار العودة ، بيروت ١٩٧٧ يشبه هذا الالهام المباشر فى فعله مفهوم الوارد الذى يستعيره الشاعر من كتابات المتصوفين المسلمين . ويقول صلاح عبد الصبور معلقا : « وكلمة الوارد ادق دلالة من كلمة الحدس كما يستعملها فيلسوف كبرجسون فى مقدمته للميتافيزيقا ، فالحدس عند برجسون لا يستطيع ان يعمل مستقلا عن العقل وان كانت له طبيعته المخالفة لطبيعة التفكير العقلى . وعند برجسون ان الحدس لا يستطيع ان ينبثق ما لم يجمع العقل المواد الاولية التى يرتبها فى وحدة او تناسق ، ثم ينبثق الحدس بعد ذلك ليعلن النتيجة ، فالحدس البرجسونى نوع من الفطنة الثاقبة التى تسبقها مقدمات عقلية وتركيبية متعددة ... » ويضيف صلاح عبد الصبور : « والقصيدة كوارد قد تكون حين يرد الى الذهن مطلع القصيدة ، او مقطع من مقاطعها بغير ترتيب فى القافلة موسقة ، لا يكاد الشاعر نفسه يستبين معناها . قد ياتى هذا الوارد بين الناس او فى الوحدة ، فى العمل او فى المضجع ، لا يكاد يسبقه شىء يماثله او يستدعيه . ويعيه الشاعر على نفسه ، فيجد ان هذا الوارد قد يفتح له سبيلا الى خلق قصيدة ، وقد يعيده مرات ومرات حتى تتفتح امامه احدى السبل ، لقد تم الحمل بالقصيدة فى صورة ما ، والذات تريد ان تعرض نفسها فى مرآتها . » ص ١٤ ــ ١٥

عن مجتمع التصنع والنفاق ، هو انغماس فى الكون — فى حدوثه العميق وصمته السحيق حيث يرقد مطمئنا زمان السكون . وما معنى العودة الى الكون والى عالم الطبيعة المطهر ؟ معناه اللقاء المجدد مع شاعرية العناصر : مع تأجج النار المحفز للحياة ، مع ينبوع المياه الراقدة ، مع أمومة التربة العميقـــة . ان العودة الى احضان الوجود معناه ان يقطنه الانسان من جديد ، ان يتنفس فيـــه ، ان يتحدث اليه كما هو يتحدث اليه فى صوت خافت رفيق هو صوت الشعر . (٢٣)

الخيال المادى :

لقد عرف عالم الخيال عند باشلار ، كما سبق ان اشرنا الى ذلك فى بداية هذه الدراسة ، مبدأين رئيسيين خلال تطـوره : مبدأ **العناصر** او المادة ومبدأ **الحركة** . وسوف نكرس هذا الجزء لدراسة المبدأ الاول .

ان الكتب التي يتحدث فيها باشلار عـــن عنصر من العناصر او مادة من المواد لا تتجاوز الاربعة وهى مجمل دراساته عن النار والماء والتربة والفضاء .(٢٤) ويبدو جليا ان الكاتب لم يبلور بعد فى اول كتاباته عن الخيال ، اى فى دراسته التي اسماها « **التحليل النفسى للنار** » والتى انتهى من تحريرها عام ١٩٣٧ ولكنه لم ينشرها الا فى عام ١٩٤٩ ، مجمـــل افكاره ومفاهيمه المتعلقة بعالم الخيال . الا انه ، مع ذلك ، كان قد فطن الى الخلافات التي تميز منهجـه عـــن مناهـــج التحليل الفرويدى . لذلك نراه يتحدث — على سبيل المثال — عن كبت « واع » **او عن لون مـــن** **الجدلية يتغلـب فيها الظريفـ والممتـع عنه قوانين الضرورة العضوية** ويجمع افكاره حول مجموعة من المحاور الخيالية ، المستلهمة مـــن يونج والمسماة **بالمركبات الثقافية** ، وهـــذه الاخيرة تمثل فى نظر باشلار مجموعـــة **مـن المواقف او الاستعدادات القبلية التي تحكـم عملية التفكير** نفسها وتوجه المادة الخيالية الى أطر وقنوات تتفق وروح الثقافة التى تتضوع من خلالها .

فى كتاب « **التحليل النفسانـى للنـــار** » تسترعى انتباهنا أربعة مركبات ثقافية وهى مركبـات « **بروميثيوس** » ، « **نوفـاليس** » ، « **امبدوقليس** » و « **هوفمان** » ؟ **ومن المعروف** أن اسـطورة بروميثيوس تـرتبط فى الاصـل بسرقة النار الا انها سرعان ما بلورت معانى اخرى مثل التمرد والثورة والاعتداد بالنفس والتحدى ويضيف باشـلار الـى هذه المعانى النزعة الى مساواة وتجاوز الآباء والاجـداد والمعلمين فى مجال المعرفة والحياة العقلية ، الامر الذى يجعل من هذا المركب المـــرتبط بحب التعلم والرغبة فى المعرفة مكملا لعقدة اوديب الموضحة للحياة الغريزية الصرفـة . اما مركب **نوفاليس** فهو يبلور مجموعة مـــن الصور المتصلة بالاحتكاك المولد للحرارة والنار وما يتعلق بها من مشاعر الدفء والحنان اذ انه ليس من شك فى أن عملية الاحتكاك كانت ، قبل أن تصاغ فى قالب فكرى او عقلانى ، ذات دلالات عاطفية وحسية تتناسب مع الرغبة فى المداعبة واللمس اللذين هما فى قرارهما نوع من الاحتكاك الرمزى المتسامى . اما مركـب امبدوقليس فيمثل الحلم امام نار المدفاة ،

---

(٢٣) باشلار ، المصدر السابق ، ص ١٤٤ — ١٦٠

(٢٤) Gaston Bachelard, La psychanalyse du . Paris, Gallimard, 1949.

Gaston Bachelard, L'eau et les reves. Essai sur l'imagination de la matiere. Paris, J. Corti, 1942.

Gaston Bachelard, La terre et les reveries du repos. Paris, J. Corti, 1948

Gaston Bachelard, La poetique de l'espace. Paris P.U.F., 1957

وهو الحلم الذى يجمع فى دفعته البراقة المتلالئة نحو الافاق البعيدة بين غريزة الحياة وغريزة الموت، فالنار هي القوة الحية النابضة المتاججة التى لا تعرف الهدوء ولا السكينة ، وهى القوة المدمرة الهائلة التى تبلور ارادة التغيير والتجاوز ، واخيرا يعد مركب **هوفمان** خير معبر عن شاعرية الشعلة وعن الاحاسيس التى تجمع بين الصور النارية والمائية من خلال المشروبات الكحولية ، الامر الذى يقود الى مبدأ هام من مبادىء الخيال وهو قدرته على **الازدواجية والتنافر** ، اذ أن الماء نقيض النار الا أن الخيال يستطيع ، مع ذلك ، أن يربط بينهما من خلال بعض الصور ، ولنذكر، على سبيل المثال ، صورة السيولة : الا تبدو لنا الحمم البركانية وهى تتدفق من البركان كأنها مياه تتدفق فى قوة من قدر يفور ويمور أو ليست تشبه ، بعد ذلك ، فى انسيابها من فوهة البركان الثائر الىالوادى المنبسط النهر الذى يتهادى مختالا بين شاطئيه ؟ (٢٥)

غير أن باشلار لا يبلور نظريته عن الخيال المادى بصورة متكاملة الا ابتداء من كتابه عن « **الماء والاحلام** » ، فهو فى هذه المرة يؤكد بوضوح أنه يريد تجاوز ما يسميه « سيكولوجيا » المفهوم أو الاطار ، وهو الامر الذى يتضح من قول ميشيل مانسوى : « **كل ذلك مرجعه ، باختصار ، الى اعتبار العناصر او المواد كنوع من المحفزات القوية للخيال ، ليس عن طريق الاشكال التي تتخذها ، ولكن شحما ولحما .** » (٢٦) يقصد أن التأثير الذى تحدثه المادة فى الخيال لا يتم من خلال تصورات عقلية أو اطر شكلية بحتة ولكن من خلال تجربة حسية نمر بها فى حياتنا الجارية فعلا . ما هى اذن السمات المميزة لهذا النوع من الخيال ؟

على خلاف الخيال الصورى ، الذى يظل على السطحويعتمد احداث المفاجاة والتأثيرات القائمة على الظرف المحبب والابداع اللفظى ، يغوص الخيال المادى الى أعماق الوجود والى قراره المكين حيث يلتحم بالابدية ويستقر فى مصدر الديمومة وينبوعها الاول . واذا كان الخيال الصورى يقوم على العلاقات الظاهرية والتشابه الخارجي بين الاشياء ، فان الخيال المادى هو نوع من الالهام الحدسى أو اللقطة المباشرة للمادة فى الصورة ، واذا كان الاول خفيفا ، فائرا وحيا ، فان الثانى ظليل . كثيف وبطىء . ان الخيال المادى يضفى قيمة على معانى العمق بينما الخيال الصورى يحبذ صور الانطلاق . لذلك يعتقد الكاتب أن باستطاعته ارجاع الصور المادية الى عناصر الفيزياء القديمة الاربعة : النار والهواء والماء والتربة التى كانت تقابلها فى الطب القديم الامزجة الاربعة : الصفراوى ، البلغمى ، اللمفاوى ، والدموى . (٢٧) وعلى هذا النحو، اذا ساد عنصر أو تركيب ما من هذه العناصر ـ لأن الجمع بين عنصرين جائز ـ العالم ـ الخيالى لأحد الشعراء ، فان ذلك يعكس بلا شك مزاجه الشاعرى ، الامر الذى يتيح ، وفقا لباشلار ، نوعا من التحليل « النفسى ـ الفيزيائى » والتحليل « النفسى ـ الكيميائى » للخيالات والاحلام . (٢٨) البحث اذن عن العنصر أو مادة الصور بالغ الاهمية لأن **الباعث المادى** هو الذى يحدد ، فى رأى باشلار ، البواعث الشكلية اى عملية اختيار الصور والصيغ ، **الا انمادية الصورة لا تعنى**

---

(٢٥) Gaston Bachelard, **La psychalyse du feu.** op. cit., p. 144

(٢٦) Michel Mansuy, „Maintenir et prolonger le Bachelardisme'', **inRevue d'Historire litteraire de laFrance.** 1970, no. 5-6, p. 877

(٢٧) نفس المصدر ، ص ٨٧٥

Gaston Bachelard, **L'eau et les reves., op. cit.,** pp. 1-6

بالضرورة عودتها الى عرى الطبيعة الاول اذ انها لا تستطيع الانبثاق الا عبر « طعم » ثقافى ، فهذا الاخير هو الذى ينقل الى الخيال الصورى خصوبة المادة وكثافتها . (٢٩) واذا كنا فعلا بصدد ثقافة أصيلة ، فان ذلك سوف يبين لنا أن المادة لا تخضع للادراك المباشر وأن الصورة ليست نسخة من الواقع لأنها لا تتم الا من خلال نسق تقييمى .

• • •

ان قراءة باشلار للصور المائية فى كتابه « **الماء والاحلام** » تتيح لنا ، بفضل مبدأ ازدواجية الخيال ، تحديد مالا يقل عن اثنى عشر موضوعا أو مركبا ثقافيا لها علاقة بالعنصر المائي ، وهكذا تتاح لنا فرصة القيام برحلة ممتعة شيقة تستيقظ فيها حواسنا وترتقى فيها مشاعرنا درجات .

ان « **المياه الصافية** » هى مياه الربيع حيث تعكس اشعة الشمس الوضاءة خيوطها الفضية على صفحات الجداول والانهار ، ومرآة الطبيعة المختالة فى ثوبها القشيب حيث تتولد نرجسية لا حدود لها تسمو بذاتنا وتنطلق بها الى ما لا نهاية . ان هذه النرجسية ، التى تتيح لنا الالتقاء بصورتنا الذاتية وصدى صوتنا المحبب ، ليست مجرد شعور بالزهو والخيلاء ، انها اكثر من ذلك وابعد عمقا ، فهى تعبر عن رغبة أصيلة فى التضوع والتألق ، والتحليق خارج الزمن على أجنحة الامل المداعبة ، وهى ، حينما تعرض الذات نفسها فى مرآة العيون المائية ، تمثل طموحات الانسان الراقية نحو التمدد والاتحاد بالرحابة الكونية ، اذ يحسب الانسان نفسه ، وهو فى قرار ماء لاقرار له وفى قلب صورة رائعة الصفاء ، كأنه مركز الوجود وبذرة الجمال السرمدى . اضف الى ذلك أن المياه الصافية لا تفترق عن مشاعر الانتعاش وأحاسيس اليقظة والمرح ، فالماء السلسبيل فى انسيابه والجدول الرقراق فى جريانه نغمات يرددها الخرير ، والحان تعزف فى قلوبنا لحن الطفولة المبسط ، وهى كذلك ببياضها الناصع ، جسد السابحة المضىء أو روح بديلها طائر البجع الذى يمثل غناء احتضاره قمة الاغراء وهو الموت حبا . (٣٠)

أما « **الماء الراكد** » فيرتبط ، على العكس من ذلك ، برؤية قاتمة هي رؤية الموت هذه الهوة السوداء الرهيبة ، ويذكر الماء عند « **ادجاربو** » بالذات ، بالموت على مستويين : « مستوى السيولة » الذى يربط ، من الناحية الدينامية ، بين ظاهرة الانسياب والزوال ، **ومستوى الركود** الذى يربط ، من وجهة نظر نفسية الاعماق ، بين الموت والسبات . وتذكر بالموت ، كذلك ، عقدة « قارون » وعقدة « أوفيليا » ، اذ يرمز قارب قارون ـ وهو موضوع يصوره « دانتى » فى جحيمه ، و « دولاكروا » فى احدى لوحاته ـ الى الاسى والعذاب ، وهو يربط بين صورة الموت وصورة الماء بواسطة فكرة الرحلة ، ويقول باشلار فى ذلك : « **ان الخيال المادى يريد أن يكون للماء حصة فى الموت ، وهو فى حاجة الى الماء ليحتفظ للموت بمعنى الرحلة .** » (٣١) أما العقدة الثانية فتمثل فيها شخصية « **أوفيليا** » **لشكسبير** الصورة النسائية للانتحار أو الموت غرقا فى البحيرة . ان هذه الصورة جد رائعة لكى نصدقها ، فهى لذلك أقرب الى حلم الموت ورغبة الانسان الدفينة فى الراحة الدائمة منها الى الفزع امام حادث مروع . بالنسبة لهذه العقدة

---

(٢٩) نفس المصدر ، ص ١٤

(٣٠) نفس المصدر ، ص ٢٩ ـ ٥٣

(٣١) نفس المصدر ، ص ١٠٤

الاخيرة ، نرى أن خصلات الشعر المتطاير ، **التي تحرك مادة ولا تعبر عن شكل ،** هى أساس هذه العلاقة الحميمة بين الماء والموت . ولهذه العقدة ابعادها الكونية أيضا، خاصة حينما يلتقى القمر بالموج ويتحد ضوؤه بثنايا الماء ، اذ يصير القمر نفسه حينئذ « أوفيليا » ويصبح الوجود كله فى حالة احتضار ، الامر الذى يملأ قلوبنا رهبة ويبث فيها أجواء التأمل والكآبة . (٣٢)

وهناك **«المياه المركبة»** التى تنتج من قدرة الخيال المادى على التأليف بين العناصر، وهو أمر ـ كما قلنا ـ جائز بين عنصرين : بين الماء والأرض وبين الماء والنار ، بين الأرض والنار وبين الهواء والنار . وقد يرجع مصدر هذا التزاوج بين العناصر الى الطابع «الجنسى» الملازم لكل تركيب ثنائي ، والامثلة على ذلك كثيرة . هناك ـ مثلا ـ التآلف السابق الذكر بين الماء والنار ، وهو تآلف تجسده المشروبات الكحولية التى تبلور عقدة « هوفمان » الأحاسيس والانطباعات الناتجة عنها . ويمكن تشخيص الليل أو تجسيده ، مع أنه ليس جزءا من العناصر ، حال اتحاده مع الماء ، وهى الامكانية التي ولدت تعبيرا قويا مثل « بحر الظلمات » الذى كان يرمز الى الفزع عند كثير من الملاحين القدماء . كذلك يوحى التقاء التربة بالماء بكثير من صور العجائن ، كما أنه يعد أساسا ماديا متينا لتغذية مشاعر الالفة ، ورفد علاقات الحب والود الحميم . اضف الى ذلك، أن هذا التزاوج يثير فى نفوسنا احساسا باللزاجة ، الامر الذى يضفى على حياة الحلم كثافة ، انطولوجية « كبيرة ، ومن ثم يتبين **لنا أن الاتحاد القوى بين احاسيس اللمس وبين الصور المرئية هو أساس الطابع الحسى الجذرى الذى يقوم عليه خيال العناصر . (٣٣)**

أما بالنسبة لمياه « الامومة او الانوثة ، فهى اسقاط لصورة الام ومدلولاتها ، الطبيعية، فهذه تصير حينا امنا الطبيعة ذات الصدر الحنون ، وحينا آخر ـ عندما تنزلق مشاعر الامومة الى الانوثة ـ فتاة أحلامنا الجميلة . وعلى كل حال ، ان معظم هذه الاحاسيس تعبر عن رغبتنا العميقة أوتوقنا الشديد الى الامتزاج بمادة دافئة حنون تغمرنا بعطفها وتشملنا برعايتها . بهذه الطريقة ، يمد حلم الماء جذوره العميقة الى قلب المادة باثا فيها روحه الخلاقة وانفاسه الحية . من جهة اخرى ، يذكرنا الماء بالام حتى ولو نظرنا اليه نظرة دينامية ، فهو مثلها عنصر مداعب هزاز يملأنا رخاوة ويدنينا فى أحضان الطمأنينة والراحة . ماء الانوثة ، كذلك ، ماء عذب يحبذ صورة الينبوع على صورة البحر المحيط، فعين الماء ترتبط اساسا بمصدر حسي وبرغبة فى اللمس بينما المحيط يوسع الآفاق ويثير الرؤية البعيدة . والماء الحلو ذو طبيعة أسطورية ممتدة الجذور الى أحلام الطبيعة الاولى بينما ماء البحر المالح قاس وغير مجد يربط البحر بالاهوال والمخاطر والحكايات الغريبة . (٣٤)

ونحن اذا استبعدنا اى تقييم اجتماعى أو قدسى ، فان الماء يبقى رمزا أصيلا للنقاء ومصدرا طبيعيا للطهارة ، وعملية التطهير ـ كما يقول باشلار ـ : **« لا بد ان تصور كفعل لمادة ، اذ أن سيكولوجيا التطهير تنتمى الى الخيال المادى وليس الى تجربة خارجية . » (٣٥)** الا أن فعل المادة لا يمكن تخيله ، مع ذلك ،

---

(٣٢) نفس المصدر ، ص ١٠٥ ـ ١٢٤

(٣٣) نفس المصدر ، ص ١٣١ ـ ١٥٠

(٣٤) نفس المصدر ، ص ١٥٦ ـ ٢٠٧

(٣٥) نفس المصدر ، ص ١٩٣

منفصلا عن الفحوى أو المغزى الخلقي الذي يحويه ضمنا ، فهذا المغزى، في الحقيقة، هو الذي يفتق حلمنا ويضفي عليه صورته الطيبة أو الخبيثة . وبواسطة رد الفعل ، من جهة اخرى ، يمكن لنا ينتمى الى السريرة أو النية أن يصير خاصية او ارادة للعنصر ذاته ، ومن ثم يصبح الماء شريرا أو رقيقا لطيفا ، ويمكنه ان يغرى بالهلاك كما يمكن أن يدعو الى الانتعاش والتجديد . وليس من شك في أن الاحساس بالانتعاش والتجديد ينتمى الى عالمين : عالم الحس وعالم الاخلاق ، وان التقييم الخلقى هو الاساس الذى يعطى الماء القدرةعلى شحذ الطاقة والارادةوعلى الشفافية والتطهير الديني الذى يجمع بين الحياتين المادية والخلقية فى صورة حياة اكبر واعظم وهى الحياة الكونية . (٣٦)

وبما انه من الصعب الفصل الكامل بين خيال المادة وخيال الحركة ، فان الكاتب لا يستطيع ان يتجنب التصورات المتصلة بالفعل الخيالي للماء ، وهو ما يظهر بجلاء عندما ننظر الى الماء من منظور العنف ، اذ أن العنف يمكنه أن يبرز الجوانب النشطة أو الفعالة فى الخيال وأن يطور القوى أو الطاقات الكامنة فيه وأن يصوغ علاقاتنا مع الوجود على أساس من النضال أو الصراع . لذلك اذا كانت الذات هى الارادة ، كما يذهب « شوبنهور » ، فان العالم يصير — مقابل ذلك — مصدر اثارة واستفزاز ، وتظهر هذه الجدلية بين الانسان والعناصر فى مركب « سوينبورن » الذى يلخص التجربة المزدوجة للسباحة حيث يختلط التعب بالفرحة وتجتمع السادية مع المازوكية . وانه لتوجد فرحة فعلا فى قهر عنف الموجه كما توجد لذة فى الشعور بسياط الماء وهي تلهب اجسادنا ، الا انه يبدو ان المكونات السادية أكثر قدرة على اثارة التخيلات الحركية وعلى تفجير ارادة القوة عند الانسان ، وهي الارادة التي مكنته من السيطرة على الطبيعة . واخيرا ، اذا رجعنا الى صورة أكثر هدوءا ، أليس هذا الترابط بين الماء والانسان دليلا على مصدرهما الواحد ونفسهما المشتركة ؟ ان هذه العلاقة الحميمة تبدو جلية فى الصورة المائية المأمورة عن الكلمة الشعرية اذ يقال عنها : « انها تتدفق من منبع » (٣٧)

وفى كتاب « **الارض واحلام الراحة** » (٣٨) تتدرج الصور تحت لواء المشاعر الحميمة واحاسيس الاعماق اذ اننا هنا بصدد خيال يمجد بواطن العناصر ويتيح للصور الشعرية المتصلة بها نوعا من التجاوز الهابط الى لب الوجود والى نوع من اللاشعور المتسامي . وبفضل هذا الغوص الى قرار المادة والى جوهرها المكنون ، نستطيع الوصول الى حالة من النشوى الهادئة السعيدة والى نوع من السكون الكوني هو بمثابة روح المادة الاصيلة . ولا شك أن هذه الرغبة فى الراحة وما يقابلها من توق الى الهدوء الجذرى هي الاساس النابض الحي لكل طموحاتنا الى المأوى والاندماج والاستقرار ، وهي احاسيس تحكمها جميعا نفسية الالتفاف على الذات ورفض الانسلاخ عنها لما في ذلك من مشقة على النفس وجهد وعسر . الا انه ، مع ذلك ، لايمكننا ، بسبب ازدواجية الصور الخيالية ، ان نفصل بين رغبة الاعماق وارادة النفاذ ، وعلى هذا النحو ، يسهل تخيل هذا الغوص الى لب الوجود على انه نوع من اغتصاب أسراره . وبهذه الازدواجية ، تستطيع الاحلام ان تعبر ،

---

(٣٦) نفس المصدر ، ص ١٩٥ — ٢٠٢

Gaston Bachelard, La terre et les reveries du repos., op. cit.,

(٣٧) نفس المصدر ، ص ٢١٣ — ٢٥٠

(٣٩) نفس المصدر ، ص ١٠ — ٣٣

على السواء ، عن رغبة قوية فى الراحة وعن تطلع الى المعرفة عارم . ولننظر الان الى الابعاد الاربعة التي تشكل ــ لدى باشلار ــ نواة المشاعر الحميمة والتي تعد أساس سيكولوجيا الاعماق ، ان الكاتب يسميها على التوالي :

ــ بعد الالغاء أو الرفض

ــ البعد الجدلي

ــ بعد الانذهال والدهشة

ــ بعد الكثافة المادية المثلانية

يقوم بعد الالغاء على رفض كل عمق وكل نظرة تتجه الى بواطن الاشياء ، اما البعد الجدلي فيتأرجح بين ظاهرة الكشف ونزعة الاخفاء ، بين حب الظهور والرغبة فى التخفي محققا بذلك نوعا من التذبذب والاخذ والعطاء بين الكون الصغير والكون الكبير ، بين ظاهر المادة وباطنها . ويعد هذا البعد الاخير ايضا أساسا لعلاقات التنافر التي تميز بين حلم الخدر الحيي وحلم السفور والتضوع . وبالنسبة لبعد الانذهال ، فهو يكشف عن ابداع الخلق وروعة الاعماق ، عن النعاس الحريرى للجمال النائم وتألق الالوان الزاهية ،عن بهاء الطلعة واغراء المظاهر . والبعد الرابع هو ، لاشك ــ أعمقها جميعا وأكثرها رسوخا ، لانه يغوص الى اعماق الوجود ، هناك حيث ترقد الاسرار الكونية وتقيم الابدية . (٣٩)

ان خيال الاعماق لايستطيع أن ينفصل عن عمل الكيميائي القديم الذى لايعني بالظواهر السطحية او بتألق الاشكال وانما يبحث عن قوى الصيرورة التي تحكم المادة وتوجهها ، ويتبلور هذا التقييم الدينامي لنشاط الخيال عنده فى نزعته الى غسل بواطن العناصر ، الامر الذى يتفق مع اتجاه ثابت للنفس البشرية الا وهو حبها اللامتناهي للتطهير . ويبدو ان حب التطهر هذا يرتبط برغبة قوية فى الالفة الحميمة وفى وجود دافيء كاتم للاسرار . لقد ادرك التحليل النفسي حلم الاعماق هذا ورغبة الاختباء هذه فيما يسمى بنزعة « **العودة الى الام** » التي تعبر ، فى الواقع ، عن حالة رفض للتطور ، والتي يصحبها عادة رفض الرؤية والامتناع عن النظر ، وفي هذا الصدد يقول باشلار : « **فى هذا الاتجاه نجد ، فعلا ، صور الكائن النائم ، الكائن ذى العيون المغلقة او نصف المغلقة ، الرافض دوما للنظر ، وصور اللاشعور الاعمى الذى يشيد كل مقوماته الحسية على مشاعر الدفء والراحة .** »(٤٠)

ان خيال الاعماق والعلاقات الحميمة ، حيث يصعب فصل الذات الحالمة عن موضوع الحلم ، يتيح للكاتب تجاوز منظور علم النفس التقليدى الذى يعد الصورة نوعا من المعرفة المنقولة عن الصفات الحسية للمادة . ان باشلار يرفض أية قيمة موضوعية لهذه الصفات الحسية لان هذه لا يمكن أن تنفصل عن عملية التقييم التى تقوم بها بالذات ولانها مشحونة بالعواطف والمشاعر الى درجة تؤثر على معرفتها بطريقة مجردة . ويتم فعل الذات اما فى اتجاه **المزايدة والتفخيم** ، واما فى اتجاه **التركيز** ، وهو الامر الوارد فى حالة خيال الاعماق ، واذا كان ذلك كذلك يصبح فعل الذات هو السبب الحقيقى الذى يفجر دفعة الصورة وانبثاقها فى الضمير المرهف ، الامر الذى يجعله فى اتساق وتوافق مع وظيفة « **اللاواقع** » التى تحرك الحياة النفسية ، ولا تجعل من الصورة مجرد رمز او قالب لاحساس أو فكرة وانما حياة زاخرة بنفسها . **ويلتقط باشلار وظيفة اللاواقع هذه فى مستوى الذات المعبرة ، فى مستوى اللغة نفسه بحيث لا يرتد الضمير المتكلم عبر الصورة الى ما « يمكن » خلفها اذ انه لا وجه لها ولا خلفية ، فهى قائمة فى ذاتها ومطابقة**

---

(٤٠) نفس المصدر ، ص ٤٧ ــ ٥٥

لذاتها ولا حياة لها خارج نسيج اللغة . ومن الواضح أن الصورة تحدد ، على هذا النحو ، كفعل خيالى صرف ونحس بها كلذة كلامية أو متعة تعبيرية بحتة ، أما وظيفة اللاواقع فتظهر لنا كنوع من التوافق التام ، التلقائي والساذج مع موضوع الخيال في لحظة انبثاقه ، غير أنها لا تتجمد فيه أو تذوب بسبب قوتها الدافقة ودفقها الغامرة . لذلك يصعب تصور هذه الوظيفة خارج عملية « تقوية » تبرز من خلال فعلين : **الدفعة والاهتزاز** ، تعبر الدفعة عن توتر الكائن الشامل الذى يتفجر فجاة فى صورة مضيئة بالغة التركيز فأقل توترا وبالتالى أنسب للتعبيرات المجازية والايقاعات المركبة . **اذا كانت الدفعة هى قوة انبثاق الصورة ، فالاهتزاز هو تطورها خلال سلسلة من الاستعارات والتشبيهات** . (٤١)

يقدم لنا الكاتب فى هذا الكتاب أيضا مجموعة من الموضوعات والمركبات الثقافية الخاصة بخيال الاعماق والمشاعر الحميمة والراحة . منها نموذج ببت الميلاد وهو أساس البيت المثالى الذى نحلم به وعقدة « يونس » التى تدور حول موضوع البلع وعقدة الكهوف والمغارات والمتاهات التى تفجر أحلام الاغوار وموضوع الثعبان والجذر والكرمة وما يرتبط به من أحلام الطبيعة بشعبها الثلاث : الحيوانية ، النباتية والمعدنية .

يمد بيت الميلاد جذوره العميقة الى الطفولة البعيدة ، الطفولة المثالية الحالمة ، ويقول باشلار فى ذلك : « **اننا بدلا من أن نحلم بما كان ، نحلم بما كان يمكنه أن يكون ، ربما كان فى مقدوره تثبيت احلامنا الحميمة الى الابد** » (٤٢) ويحمل هذا النموذج ــ بالقوة ــ معظم صور الاعماق والاحلام التى تدور فى فلكها ، فهو المغادرة السعيدة والمتاهة التى تحيى مخاوف الطفولة ، واذا نظرنا الى هذا النموذج الخيالى من منظور التحليل النفسى، وجدناه يرمز الى مجمل الحياة النفسية : فالقبو الغارق فى الظلال يمثل اللاشعور والسطح الغارق فى الضياء يمثل الحياة الواعية ، كذلك يعد البيت الاول مهدا للحرارة والدفء وملجأ نأوى اليه فيحمينا من الظلمات وقوى الطبيعة الخفية ويوفر لنا أحلام الراحة والسعادة والسكينة .

وبالنسبة لعقدة « يونس » فترتبط الى حد بعيد بامكانيات الخيال اللامتناهية ، لانها اذ تبلور أكبر قدر من السذاجة الممكنة تعد أعظم مورد للقصص الخرافية والروايات الخيالية ، وهى على وجه التخصيص ، بؤرة تلتقى فيها معظم الرموز المتصلة بلذة البلع وتصوراته وتتولد منها غالبية الحكايات العجيبة التى تثيرها هذه التصورات . ويربط باشلار بين هذه القصص الخيالية عن الابتلاع وبين ما يسميه ارادة المزاح التى تعبر عن احدى وسائل الدفاع الذاتى عن النفس ضد خشية تمتد جذورها الى أعماق اللاشعور الجمعى أو الاولى . ويربط ، كذلك ، بين هذا الموضوع وبين لذة التذوق والهضم من جهة وبينه وبين عقدة النطام فى حالة التخوف ورضوض الميلاد من جهة أخرى . الا أن أهم ما يستخلصه الكاتب من هذه التصورات جميعها هو صورة المأوى الذى يتمثل لنا على هيئة دائرة « أولية » وقدرة احاطة وشمول

---

(٤١) نفس المصدر ، ص ٨١ ــ ٩١

(٤٢) نفس المصدر ، ص ٩٨

عظيمة ، ولا شك أن هذه الدائرة التى نحلم بها تذكرنا ، لاشعوريا ، ببطن الام (٤٣) النابض بالحرارة والعامر بالراحة والامن ، كما يعد انغلاق الدائرة على نفسها ، وفى رمز الثعبان الذى يعض ذيله ، وبفضل اندماج الباطن بالظاهر ، قوة سحرية بالغة التأثير . يقول باشلار فى هذا الصدد : **« ان أكثر الصور ظاهرية مثل النهار والليل تصبح صورا داخلية حميمة ، وانها لتجد فى هذا الطابع الحميم قدرتها على الاقناع : اذ انها تبقى في الظاهر وسيلة من وسائل الاتصال المعلن ، بينما الاتصال الباطنى ارسخ واعظم قيمة . ان عقدة يونس وبيت الاحلام والكهف الخيالى تعد من النماذج التى لا تحتاج الى تجارب فعلية لتؤثر على النفوس ــ فالليل يغمرنا بسحره وظلام المغارة والكهف يضمنا الى صدره الحنون . »** (٤٤) اضف الى ذلك أن هذه الصور التى تمثل لنا الاغوار والظلام كقوى من قوى العطف والود والحنان ــ لا شك ــ تذكرنا بوجه آخر من وجوه الموت ، بالوجه الرقيق الحنون الذى ينم عن الراحة الابدية ، اذ أن هذا الموت هو رمز السعادة الازلية وسر عظيم تتلألأ فى اعماقه السحيقة ضياء النشور . ان الخروج من البطن ــ كما يقول باشلار ــ هو الميلاد والخروج من التابوت هو البعث أو الميلاد الثانى . (٤٥)

أما صورة المغارة فترتبط ، هى الاخرى ، برغبة عميقة صادقة فى الراحة والسكينة ، وهى بفضل الخمائل الخضراء التى تحجبها عن الناظرين ــ سواء اكان ذلك حقيقة أم خيالا ــ تعد تطويرا لصورة المسكن الهادىء المصون وتعبيرا مكثفا عن حلم الانزواء والتأمل الداخلى الذى يتناقض مع الجرى وراء « القصور الخيالية » المعبرة عن نزعات الهرب والانطلاق . كذلك تفجر المغارة الخيالية موجة من الاصوات الخافتة والهمسات الناعمة مغلفة بصمتها الحريرى ومتوجة بمهابة ليلها الوقور . ان المغارة الخيالية رمز البصيرة وعينها المبصرة فى أحلك الظلمات ، اشعاع الجنة الاولى وشوقنا المتيم الى صدر الامهات ، وهى ، أخيرا ، موقع السحر من لا شعور الانسان حيث تتمثل لنا المنية فى سورة عطاء طبيعى تقدمه لنا الارض ــ أمنا الحنون . (٤٦)

وعلى العكس من ذلك ، تقدم لنا صور المتاهة رؤى هى أقرب الى التشاؤم والتعاسة منها الى التفاؤل والتيمن نظرا لارتباطها بصعوبة الحركة وضيق الصدر ، فالمتاهة : فى الواقع ، هى بلورة خيالية لتجربة الانسان الضائع أو فى سبيل الضياع ، كابوس الكائن الحبيس ورهبه الزنزانة العميقة السوداء . يقول باشلار فى ذلك : **« ان المتاهة زنزانة مطولة ودهليز الاحلام خيال حالم ينزلق ويتمدد . »** (٤٧) ولقد لاحظ الكاتب أيضا

---

(٤٣) لقد عالجت الزميلة الدكتورة سلوى ببراعة فائقةهذا الموضوع فى رسالتها عن الكاتب لسويسرى الاصل « بليز ساندرار » :
Salwa Matar, L'univers imaginaire de Blaise Cendrars. Alexandrie, 1978.

ولقد عنى كذلك الكاتب الفرنسى المعاصر «كلوروا» بهذا القصور الذى يعبر عن خلال رمز البطن عن حاجة دفينة الى الغاء الزمن والعيش فى قلب الوجود الدائم الذى اخرجنامنه الميلاد بعذابه ورضوخه،راجع الفصل الاول :«اللاذكرة» :

(٤٤)جاستون باشلار ، المصدر السابق ، ص ١٣٠ ــ ١٧٧

Claude Roy, Moi Je. Paris, Gallimard (NRF), 1969, pp. 11-28

(٤٥) نفس المصدر ، ص ١٨٢

(٤٦) نفس المصدر ، ص ١٨٤ ــ ٢٠٨

(٤٧) نفس المصدر ، ص ٢١١ ــ ٢٢٦

ان خيـــال المتاهــة يمكنــه أن يجمــع بين احساسين مختلفين : **الصلابة والليونة** . ترمز الصلابة الى بداية الكابوس وتعبر عن التصلب المفاجيء لجدران المتاهة الخيالية ، الامر الذى قد يعنى تنكــر المــادة لخصائصها المعروفــة وخيانتها لتوقعاتنا أو شعورا بالضيق المتزايد أما الليونة فترمز الى ظاهرة الخــروج مــن الكابوس لما يصاحبها من احساس بالزحــف والشد المؤلم للجسد . ومن الواضح أن خيال المادة ، بالتقائه هنا مع خيال الحركة ، يضفى على هــذا الاخــير طابعا تجسيديا راســخا واصيلا . (٤٨)

ويعد الثعبان اقــرب الحيوانات الــى الارض لانه يوحى بصورة الجذور ويلعب دور همزة الوصل بين عالم النبات وعالم الحيوان كما انه يبلور خوفا عميقا ورهبة ترجع بنـا الى ظلام الماضى السحيق ، وهو، بجانــب ذلــك ، يرمــز الى كــل صفـــات اللزاجــة والاشمئزاز والبرودة الكريهة ، كمـا انهعلامة الشر والغواية والضياع . ويربــط التحليل النفسى بين صورته وبين المحرمات الجنسية؛ كما يصوره لنا خيال الحركة على هيئة قيد أو حبــل يتلوى ويلتف حــول عنــق الانسان فيخنقــه . وهــو أخــيرا ، رمــز الغمــوض والتحولات الغريبة وطالع شؤم ونحس . (٤٩)

أمــا الجذر فهــو موطــن التناقض والتنافر : هو كائن ميت بطبيعته الفائرة فى التربة وينبوع للحياة بقوته التى يبثها فى قلب النبات ، هــو جلمود صخــر نعتز بصلابته ، وطرة شعر نزهو بطلاوتها ، هو مبدأ الاحيــاء ومصدر الكلام ومنطوق الرغبة الدفينة فــى حاجتها الى التعبير وتوقها الى الظهــور . ويستطيع الجذر ، فى عالم الزراعة ، أن يحيى مجموعة كاملة مــن الصور المتحركة ، فهــو بمقاومته للخلع يعد رمزا لعالم صعب المراس، شديد البأس ، يستفز الــزارع ويحنقــه ، يدفعه الــى مضاعفة جهــده والــى التوعــد والسباب ، لذلك يصعب تخيله بعيدا عــن صورة لا يمتزج فيها العمل بالصياح . ويرمز الجذر ، كذلك ، الــى الاصل البعيد ، الــى الماضي ، الى المصدر القــديم حيث نستمــد طاقتنا ونستقى خبرتنــا ، ثم هوقوة عظيمة من قــوى الاندمــاج والتركيز وســند متين لشجرة الحياة التى تمثــل فى انطلاقها نحــو اللانهاية تضــوع الحيــاة الروحية وشراقــة النفس السامية . واذا كان التحليل النفسى، الذى تؤرقه دائما قضــايا الجنس ، يريد أن يرى فى الجذر مدلولاته الخفية التى تتصــل بحياة الرغبــة المتشعبة في اللاشعور ، فــان الكاتب يأبى الا أن يبقى فى مستوى الصــورة الادبية الواعية ، الصورة الواضحة المنضبطة. (٥٠)

كذلك يعنى الكاتب بالصور الخياليــة للنبيذ ، وخاصة مــا يتعلق منهــا بتصورات قدماء الكيميائيين (les alchimistes) ، وتنتمى هذه الصهباء الى عالمين : عالم النبات وعــالم المعــادن والاحجار النفيسة ، فهى العنقــود والياقوت ، الضوء المذاب والذهب السائل . ولو كان باشلار ملما بالادب العربى لبهرتــه الصور الرائعة والتخيلات الفريدة لشــعراء الخمريات ، أو لم يقل ابوتمام حــول هــذه المعانى التى يألفها الكاتب الفرنسى ويشــغف بها أيما شغف :

« عنبية ذهبيــة ســكبت لهـــا
ذهب المعانــى صاغــه الشعراء »

---

(٤٨) نفس المصدر ، ص ٢٢٨ ـ ٢٤٠

(٤٩) نفس المصدر ، ص ٢٦٢ ـ ٢٨١

(٥٠) نفس المصدر ، ص ٢٢٩ ـ ٣٢٠

وتبلور الخمر ، كذلك ، عند الكيمائيين صورة الجسد الحى الذى تلتقى فيه الارواح السماوية الخفيـة وأرواح الارض الثقيلـة ، قوة النار والطاقة الغذائية للـدم ، فهى بنت السـماء الذى تقطر منه الذهب والشـهاب الذى تستمد منـه المـاء العلوى ، هى سائل خلاق ومبدأ كونى . (٥١)

يعد باشلار مـن احـد الكتاب الذين لا يكفون عن مراجعة النفس وتجديد أعمالـهم السابقة ، فهو لا يستطيع أن ينغلق على نفسه ولا أن يثبت فكره مرة واحدة فى منهج ثابـت جامد ، لذلك نراه فى كتابه **((شاعرية المكان))** (٥٢) ، يعمق رؤيته الظاهرية ويحاول اقامـة شاعريـة أصيلـة لصـور البيـت والمأوى . وينصحنا الكاتب ، لكى ندرك طبيعة الصورة الشعرية ، باعداد أنفسنا لنـوع من المثـول الشامل المباشر أمام تلقائية الصورة وأصالتها، **لان هذا المثول وحده هو القادر على دفعنا الى اعماق الوجود وقلب الحركة والى الانفتـاح الصادق على صدى الصورة ورنينها الكونى ،** ووظيفة هذا المثول أن يخفف من اثقالنا وان يرفع عناء الاعباء التى ترزح عـلى صدورنـا بحيث يمكننا التحرر من المنظور القديم الثقيل للعناصر الاربعة . على هذا النحو ، تصبـح **الصورة ملتقى لشفافية النفوس وصفائهـا ، حقلا لانعتاق قوى العناصر وانطلاقها ، قدرة أولية وتعبيرا مباشرا عفويا للضمير الحالم .** كذلك لا يعرف كيان هذه الصورة وجسـدها الى عتمة ما أو كثافة خاصة لانـه لا ينفصـل بمستوييه : وقع الصورة المباشر ورنينها المتبقى فى الضمير ، عن كيـان اللغـة نفسـها . ان الصورة ، كما يقول باشلار : **تعبر عنا بالقدر الذى تشكلنا وتصوغنا فيمـا نعبر عـنه .))** (٥٣) هى اذن لا توجد **قبل أو بعد اللغة وانما تعيش فى تطابق تام معها .** لذلك لا يجـدر بنـا ترجمتها أو تفسيرها ، وانمـا علينا أن ننظر الى القصيدة عـلى انها المكـان الامثل الذى تتضوع فيه وتحيا . **ان موطن الصـورة ليس الانسان ولا التاريخ ولكن الكلمة نفسها ،** الصورة ، مثل الكلمة ، تعيش فى عـالم الممكن وتأتينا مـن حيث لا ندرى . . . فـلا توقـع ولا انتظار .

تقوم الصورة فى علاقتها بالمكان عـلى أساسين : الاساس الاول يتعلق بحب المكان topophilie وما ينشأ حوله مـن صور السعادة والحبور ، والاساس الثانى يختص بعدوانية المكان apocalypse وما يتولد عنها من صور الحقد والاستفزاز . ان المكان السعيد الذى يكلف بـه باشلار كلفـا شديدا يوحى لنا أو ل ما يوحى بصورة البيت الذى يؤوينا والذى يفجر في نفوسنا طاقات خيالية كامنة ترتبط بالمأوى الاولى ووظيفة أساسـية لدى الانسان وهـى حاجته الـى الاستقرار والارتباط الفريزى بالتربة . (٥٤) تعبر صوره البيت عن رغبة عميقة فى السكينة والهـدوء وتبرز في ضميرنا على هيئة مهد دافىء يوفـر لنا الحماية والامن ، وفى صورة أم تضمنـا بجناحي رحمة وحنـان . وتمثل ، كذلـك ، الذكرى المكثفة فى لحظة المطلق ، لحظة الباطن الخالص والسماء الظليلة التـى تقدم اطـارا دافئا لاحلامنا ، وقد تزدوج الصورة ، بسبب انعدام المنطق فى عالم الخيال ، فيقدم لنـا سطح المنزل رمـزا لضـوء الشمس الساطعة وسماء الضمير المذهب ، ويقـدم لنا القبـو خلاصة المخبأ الارضى وليل اللاشعور الحالك

---

٥١) نفس المصدر ، ص ٣٢٤ ــ ٣٢٩

Gaston Bachelard, **Lapoetique de l'espace.** Paris, P.U.F., 1957.

(٥٣) نفس المصدر ، ص ٧

(٥٤) نفس المصدر ، ص ٨ ــ ٢٤

وقد سرت فيه رعشة الرغبة الجامحة . كذلك تغنى هذه الصورة أضعاف أضعاف وتكتسب أعماقا وأحاسيس لا حصر لها حينما يتوطد ارتباطها بالطبيعة وتقوى علاقتها بفصول السنة ، فالشتاء يدعم وظيفتها السكنية ويبرز طابعها المثالى كجنة الاحلام بالنسبة للطبيعة الخارجيةالتى اشتد بأسها بعد ان تجمد فى ثوبها الجليدى . ويرمز الشتاء ، بجانب ذلك ، الى شيخوخة الطبيعة وقد ابيض « شعرها » والى الماضي البعيد الذى يكلل الذكرى بهيبةالمشيب ... وبالرغم من أن باشلار لم يعن كثيرا ببقية الفصول ، الا أننانستطيع أن نحرص علىالعلاقةالتى قد ترتبط بين صورة البيت وبين بقية الفصول . فالصيف والربيع يعملان — لا شك —على دمج هذه الصورة بفرحة الطبيعة وسعادة الوجود، أما الخريف فهو فصل الحزن والكآبة الذى يتملك النفوس أمام عدم الطبيعة العام كذلك يتفرغ بيت الاحلام الى شقين فهو تارة قصر يغذى فينا مطامح العظمة والظهور ، وتارة أخرى كوخ يطوينا فى عزلته البسيطة ويبعث فينا نوازع النسيان الدفين . (٥٥)

ان صورة « **البيت البسيط** » لا بد ان تذكرنا بصورة العش الهادىء الذى يوفر لنا الامان والدفء والحنان ، فالعش مأوى الاحبة وملتقى الود والالفة ، رمز الوفاء وباعث الذكرى والحنين الى الماضى . انه الركن المصون حيث تحظى السعادة باكبر قدر من التركيز ، ويزودنا النعيم باغزر طاقات الانكماش في قلب اللامتناهى فى الصفر . كذلك توفر حياة **الواقع** صورة المخبأ الغامض العجيب اذ انها تحمل بين طياتها حلم الغرابة والاندهاش ... أليست مرتبطة بهذا الاعجاز الذى يمثله تفجر الحياة من الصخور والذى يجعل من حادث الظهور طلعة قدسية ؟ **ان القوقعة تبلور حياة الاجسام المصغرة التى تنبثق منها المخلوقات الهائلة** ، فهى مأوى الجنيات ومستودع الخيالات والاحلام اللامتناهية وسجن تنفك منه نوازع الحرية . (٥٦)

غير أن المكان السعيد ليس العالم المصغر الذى يتحقق فيه أكبر قدر من التكثيف فحسب ، بل انه ايضا موطن احلام التمدد والاتساع ورغبات التضوع والانطلاق الى ما لا نهاية . لهذا يمكن القول بأن الاتساع الذى لا يكون لههدف واضح ومحدد هو كيان الخيال الخالص وعين جوهره الصافى . ان البحث فى الاتساع العظيم المهول هو مردود ارادتنا القوية ونزعتها الجانحة الى العظمة وتجاوز الوجود ، فالاتساع تعبير صادق عن رغبة التضوع والاتحاد مع الامتداد الكونى ، وهو ، كما نرى فى شعر « **بودلير** » امكانية كائن شاسع يحتوى الوجود ويشمله ، ويقول باشلار فى هذا الصدد : « **ان قدر الانسان الشاعرى هو كونه مرآة لاتساع الوجود ، أو بصورة ادق ، ان يعى هذا الاتساع فى ضميره ذاته .** » (٥٧) وليس الاتساع ، الذى نتحدث عنه ، نتاجا لتجربة مكانية أو نقلا لانطباع يساور الانسان أمام المشاهد العظيمة ، انه فى الحقيقة بناء من أبنية الخيال التكوينية وحاجة « انطولوجية » لدى الانسان الى التضوع والامتداد ، وبتعبير أدق ، هو البؤرة التى يلتقى فيها بصورة متسقة ومتوازنة الامتداد الظاهرى بالامتداد الباطنى . ان الاتساع يسمح لنا بتخطى الوجود المباشر وبالعيش فى المجال الاولى أو القبلى . وبفضل جدلية الباطن والظاهر ، تتوفر لدينا امكانية أعلى ، امكانية ادراك الوجود والعدم ، الايجاب

---

(٥٥) نفس المصدر ، ص ٢٥ — ٧٢

(٥٦) نفس المصدر ، ص ١٠٦ — ١٠٩

(٥٧) نفس المصدر ، ص ١٧٩

والسلب ، وتعد هذه الجدلية شرطا أوليا من شروط الخيال المكانى اذ أنها تتيح لابسط الاماكن تجاوز وضعه في اتجاه الاساس الاول وتحظى قيمته الى عالم المطلق . لذلك تأخذ ابسط الكلمات فى حياة الموجود ، مثل كلمة « هنا » قيمة عليا ، اذ انها ترده الى مصدر اصيل ومنبت عميق الجذور فى الحياة ، الا انها لا تستطيع ، مع ذلك ، أن تثبت كيانه على الدوام ، فهذا الكيان يتجاوز كل محاولة لتحديد ابعاده المكانية أو لتقليص امكانياته فى التجسد والظهور . وليس من شك فى **أن المكان الخيالى يختلف فى جدلية مثل هذه عن نظيره فى علم الهندسة أو فى مجال التناسق وتناسب الاحجام لأنه ، فى مضمونه ، رمز الغموض ومجال الالتباس حيث تتارجح النفس ويفقد العقل روح التنظيم ، وهو ، من جهة اخرى ، مكان يثبت فيه الانسان على سطح الوجود ولا يعرف فيه التكامل والتوازن الا من خلال الكلمة ، الكلمة الظاهرية . الا ان هذه الكلمة لاتعبر عن الوجود دفعة واحدة والا جمدته وقتلته ، فهى مقر السذاجة والغموض ومأوى التكتم والسفور (٥٨) .**

خيال الحركة

لقد كرس جاستون باشلار لهذا النوع من الخيال دراستين يمكن اعتبارهما من أفضل الدراسات التى قام بها فى هذا المجال، وهما كتابه عن « **الهواء والاحلام** » (٥٩) وكتابه عن « **الارض وأحلام الارادة .** » (٦٠)

يصور لنا المؤلف فى كتابه الاول الخيال فى شكل طاقة متحركة وقدرة هائلة على تبديل وتعديل الصور التى توفرها لنا وظيفة الادراك ، وبدلا من أن يربط بين هذه الوظيفة الجديدة للخيال وبين عملية التخزين التى تقوم بها الذاكرة وتكرسها العادة فانه يسعى الى ابراز الطابع الدينامى للخيال كقدرة تصويرية عالية وعملية خلق وابتكار لا حدود لها ، على هذا النحو ، لا يستطيع الخيال أن يستمد وجوده من الاسس الحسية للصورة ولا أن يرتكز على قوالبها المنبثقة وأشكالها الجامدة ، **ان الخيال يصير ، فى هذه الحال ، ادراكا مباشرا لحركة مجردة وتجسيدا حيا لصيرورة الكلمة الشعرية . ويقول باشلار فى هذا الصدد بلهجة تكاد تشبه لهجة سارتر فى كتاباته عن الخيال : « ان الادراك والتخيل يتناقضان تماما كما يتناقض المثول مع الغياب فالتخيل هو الغياب وهو الانطلاق الى حياة جديدة .** » (٦١) والغياب المقصود هنا هو تجرد خيال الحركة عن عالم المادة وابتعاده عن المحسوسات ، اذ انه يصير ، فى هذا المنظور الدينامى البحت ، دفعة خالصة نحوالمستقبل وتحليقا فى سماء حلم بلورى ساحر . ان هذه الانطلاقة من الواقع الى الخيال تتحقق بفعل « شاعرية » موضوع يؤثر فى النفس ويهز الضمير باحداث حالة من حالات الحنق والرفض واثارة احساس تتجاوب فيه العواطف الجياشة مع حالات من الايقاع أو التنغيم الداخلى ، ولا شك أننا ، بهذه الطريقة نصل الى جوهر فعل التجاوز في الشعر ، والى قدرته العظيمة على تخطى الواقع ، وكلها أمور تتفق ووظيفة « اللاواقع » الذى سبق الاشارة اليه . (٦٢) الا أن هذه الوظيفة تشمل ، بالرغم من ذلك ، ما يشبه تسلسل

---

(٥٨) نفس المصدر ، ص ١٩٠ ــ ٢٠٠

(٥٩) Gaston Bachelard, L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement. Paris, J. Corti, 1943.

(٦٠) Gaston Bachelard, La terre et les reveries de la volonté. Paris, J. Corti, 1948.

(٦١) الهواء والاحلام (ملاحظة رقم ٥٩) ص ٧ ــ ١٠

(٦٢) نفس المصدر ، ص ١١ ــ ١٣

النسب بين خيال الحركة وبين العناصر ولكن من غير أن يحكم عليها ذلك بالسكون أو الثبات فكل مادة تسمو الى مرتبة الخيال الدينامي تصبح قوة من قوى التسامى وقيمة عالية من قيم المثالية ، ويمكن القول فى هذا **بان الحركة تحررالماد وتحولهـا الى روح خالصة** . (٦٣)

ان خيال الهواء ، حينما يصور على هذا المنوال ، يجعلنا نعيش فى عـالم اللامتناهى فى الكبر حيث ترتقى النفس الى تجربة فـريدة تحرر فيها المادة من كل ابعادها ، وتسمع هذه التجربة القائمة على مبدأ التسامى بابتكـار ما يسميه الكاتـب ((**سيكولوجيا الصعـود**)) التى تعتمد على اثار ة مشاعر الخفة وانطباعات النشوى والفرح ، وهى تقوم جميعا على مبدأ **الزمان العمودى** ، وليست هذه العمودية الا محور عملية **التجاوز الشاعرى** ومبدأ **عملية التقييم الذاتى والخلقى** الذى نستمتع به فى الاستعارات والتشبيهات التى تدور حـول الارتفاع والعلو أو العمق والسقوط . (٦٤) وتعتبر هذه العمودية ، بالقدر الذى يعيهـا الضمير المرهف ، مصدرالذات دينامية تدفع بخيال الشاعـر فى اتجاهين جـد مختلفين : الاتجاه الاول هو الاثراء والاخصاب ، والثانى نحو التحرر والانطلاق . يشمل الاتجاه الاول القيم الراسـخة ذات الوزن والثقـل التـى تبلورها الصور المادية للتربة ، والثانى يضفى قيمة المحور المضاد ، محور الخفة والصعـود الذى يتجسد فى الصـور الهوائية ، غـير ان الاثراء المادى لا يمكن الحصول عليـه ، فـى الحقيقة ، الا بقدر معين من افتقار الحركة ، كما أن الاسراع في الحركة الخيالية لا يمكن أن يتم الا باضعاف دور المادة ، اى أن الفعـل الاول عملية ترسيخ وتعمق ، بينما الفعـل الثانى عملية : تجريد وتحليق . وليس مـن شك فى ان كلا المنظورين ليس فى مقدورهمـا أن يتحققا الا باختيار أولى ، ناتـج عن حكـم مسبق ، لاحد القطبين اللذين يعبران عـن حـاجتين أسـاسيتين فى نفسية الانسـان : حاجته الى التضـوع وحاجته الى الانكماش والانطواء على الذات . وليس مـن الضرورى أن يبقى هذان القطبان فى تنافر تام اذ انه يمكن تصورهما كلحظتين في عملية شـد وجـذب وحالتين من حالات التبادل الجدلى . (٦٥)

ان خيال الهواء أو خيال الخفة يتشكل فيما يسمى **بحلم الطيران** . ويفسر التحليـل النفسى هذا الحلم على انه رمز لحالة تـوق وشوق الى الحلم نفسه ، وهذا أمر يرفضـه باشلار ، لان الرمـز يردنا هنـا الى تصـور عقلانى ومفهوم مسبق . أما المنظور الدينامى فيجعل منه رحلة خيالية حقة وانسيابا ناعما لحركة من حركات الرقة ، ومن ثم تحـدث المعجزة ، معجزة قلـب الادوار بين الحالـم وحلمه ، اذ أن الحالم الذى يتأمـل تصاعـد منحنى الظرف والخفة ، يصـير نفسه ظرفا متصاعدا وقوة سابحة من قوى اللطف المحبب ان اضفاء الحركة ، بهذه الطريقة ، على ذات الحالم بواسطة قلب القطب الموضوعى للحلم، لا شك سوف يتضمن ـ على العكس مـن عملية التعميق والشد الى أسفل الذي يعنى بـه التحليل النفسى ـ جهدا فكريـا مـا ، ومستوى معينا من العقلانية والادراك .

ولا شك أن هـذا الجهد الذى يتطلبـه خيال الحركة هو جوهر عملية التجاوز ذاتها ومضمون حركة الاسقاط على المستقبل البعيد الذى يجد فى الاتجاه الخطى لحلـم الطـيران افضل تجسيد له . ولكننا ، حينمـا نتحدث عن الجهد فانما نتحدث عن السهولة والرشاقة

---

(٦٣) نفس المصدر ، ص ١٤ ـ ١٥

(٦٤) نفس المصدر ، ص ١٦ ـ ١٨

(٦٥) نفس المصدر ، ص ٢٩٥ ـ ٣٠٢

والفرحة بالقدر الذى نتحدث فيه عن الاقلاع والانتزاع والعذاب . يقول باشلان : « **يخضع حلم الطيران ، بطبيعته ، الى جدلية الخفة والثقل . لهذا السبب يتفرع حلم الطيران الى نوعين مختلفين تماما : هناك احلام خفيفة وهناك احلام ثقيلة . وتتراكم حول هاتين السمتين معظم جدليات الفرحة والالم ، الانطلاق والنصب ، السلبية والنشاط ، الندم والامل ، الشر والخير .** » (٦٦) على هذا النحو ، يمثل حلم الطيران ، لدى باشلار ، تركيبا حيا يلتقى فيه خيال العناصر مع خيال الحركة ، الامر الذى يسمع بتخيل ، وفقا لتعبير الكاتب ، نوع من « **الخفة المادية** » التى تعمل على تحريك الضمير ، وبث روح الانطلاق والتحرر فيه . (٦٧)

وخفة المادة هذه ، التى يشير اليها الكاتب، هى العامل الاساسى الذي يساعدنا على مشاركة الطبيعة ظواهرها مشاركة حية وفعالة ، اذأنه بفضل هذه الخفة ، التى تشبه انعدام الوزن ، نستطيع أن نحلق مع الريح والهواء ، وأن نتألق مع الضياء ، وأن نفوح مع الورود الزكية العطرة ، تماما كما هو الحال فى شعر « شيللى » ، وبفضل دينامية الخيال عند هذا الشاعر المرهف تسمو الصور الجوية الى درجة عالية من الشفافية الروحانية : فصورة « القارب » أو « الجزيرة العائمة » تحدث لدينا لفعل الحركة المستمرة والمستبطنة ، احساسا قويا بالصعود الى السموات البعيدة ، وليس هذا الصعود الا نتاجا لمطامحنا فى السمو والارتفاع وحاجتنا الاصيلة الى التحرر والخفة ، وهذا الصعود نفسه يتحقق عند « **بلزاك** » فى صورة « **السهم المنطلق** » التى عثر عليها باشلار فى قصة « **سيرافتيا** » الحالمة ، ولكن بطريقة بالغة القوة بحيث تنتقل الحركة من دور العلة الى دور المعلول ، ويصبح السبب ، بفضل عملية التقييم الذاتى والخلقى ، هدفا وغاية . هنا يصير الخيال ، كما يقول باشلار : « **خاضعا لغائية هائلة القوة ، فالسهم الانسانى لا يحيا دفعته فحسب ، بل يحيا غايته ويعيش سماءه كذلك . وحينما يعى الانسان قدرته الصاعدة ، يعى قدره الكلى ، وبعبارة ادق ، يدرك انه مادة الرجاء وعنصر الامل .** » (٦٨)

بالاضافة الى هذه الرغبة فى التخفف والانطلاق ، يستطيع خيال الجو ، بواسطة « **شاعرية الاجنحة** » ، أن يشبع حاجات نفسية أخرى متعددة ، ومن خلال هذا المنظور ، يمكن لحركة الطيران أن تحاكى عملية التجريد فكلاهما يشكل فى عالم الخيال دفعة الى اعلى ، ثم تحليقا متباعدا عن عالم المرئيات والمحسوبات ، ويمكن جوهر حلم الطيران فى تخطى الانطباعات الشكلية وتعديلها الى لب عملية الطيران التى لا تخرج ، فى نظر باشلار ، عن كونها عملية رائعة وبديعة ، فالتجريد هو الخفة ذاتها ، الخفة فى طهارتها الاولية وفي بساطتها ، الا أن التجريد ظاهرة تتميز عموما بفقرها ، فمن يقل بساطة ، يقل فقرا ، ويظر التجريد في أغلب الاحيان بعبدا عن كل تنميق شكلى ، اذ أن الطيران المخيالى ينتج ، فى الواقع ، زينته الخاصة به، والوانه المتعلقة به والتى لا تتعدى ، فى حالة الطائر الخيالى ، اللونين : الازرق والاسود . يمثل الازرق ، الذى يعبر عن جوهر الطهارة ، انطلاقة العصفور وبالتالى دفعة الحلم التصاعدية ، أما الاسود ، لون الظلال ، فيجسد حركة السقوط أو الهبوط ، وليس من شك في أن الطائر وحده يملك ، وفقا

---

(٦٦) نفس المصدر ، ص ٣٠

(٦٧) نفس المصدر ، ص ٣٨

(٦٨) نفس المصدر ، ص ٧٢ ــ ٧٤

للكاتب ، مقدرة الكشف عن مصدر ((**الخفة الوجودية**)) فى نفس الانسان وفى الطيات العميقة الساكنة لحلم النضارة والشباب ، وبفضل هذه الرغبة الاولية فى الخفة والتخفف التى تمثل ((**شهوة الطهارة**)) كما يذهب باشلار ، يكتسب العصفور قيمته الادبية والخيالية العالية . وهكذا تستطيع جميع الانطباعات الكامنة فى اللاشعور من خفة وحيوية وشباب وطهارة ورقة أن تتبادل فيما بينها القيم والدلالات الرمزية . اما جناح الطائر ، فهو فى الحقيقة يأتى لاحقا ليجسد هذه المعانى والدلالات ولينقلها الى عالم الوجود النابض الحى . لذلك يصبح طائر الخيال طائرا خفيفا ، ذا لون أزرق صاف يجذبها معه فى رحلته خارج أطر الزمان الى بلاد الاحلام السعيدة . (٦٩)

ويقوم حلم الطهارة والصفاء ، الذى يمثل جوهر حلم الطيران ، من جهة اخرى ، باحداث تبديلات رائعة ومذهلة بين الصور الخيالية التى يفجرها ، فحرارة الطائر الداخلية ، مثلا ، تصبح ((**نار الصفاء الاولى**)) ومصدر الطاقة الدافعة له . كذلك هى تكمن وراء تصورنا للطيران على انه ((**دفعة ساخنة**)) الا أن هذه الصفات المادية للصور ، أن جاز هذا التعبير ، لن تفلت من عملية التقييم . لذلك يقوم طيران العصفور الازرق ، الذى يستمد من السماء لونه وشفافيته ، بتمثيل حلم السعادة المضىء ، بينما يمثل الخفاش نوعا من الكابوس الاسود ويرمز الى معانى الدناءة والتشاؤم والشر . (٧٠)

وبما أن حلم الطيران حلم مجرد ، فان خيال الشاعر لا بد أن يستمد من العناصر بعض سماتها التصويرية . على هذا النحو ، نرى في عالم الرسم ، مثلا ، ان حلم الطيران يستمد مادته أو يستلهم صوره من ((**حلم السباحة**)) ، فالملاك الطائر هو ، فى الحقيقة ، ملاك ((سابح)) يشق عنان السماء ، الا أن الاتجاه الصاعد لا يضيع ، مع ذلك ، لاننا ننتقل من عالم الثقل الى عالم الخفة والرشاقة كذلك يظل خيال الحركة محتفظا باهميته ، بالنسبة للخيال الصورى ، لان الرسام غالبا ما يصور عملية الصعود فى خطوط رفيعة متصاعدة ، وأجمل مثال لطغيان صور الحركة على الجوانب الشكلية ، هو هذا البيت الجميل الذى يختاره باشلار من شعر ((**وليم بليك**)) : ((لقد اتخذ طائر البحر من دفعة أنواء الشتاء رداء .)) (٧١) حيث تستمد الحركة صورتها الرائعة من ثنايا الرداء الذى جعلت تعبث به الرياح والامطار . كذلك يلعب طائر القبر فى شاعرية الفضاء عند ((شيللى)) دورا كبيرا فى اضفاء الحركة والصوت على السماء : **((فالقبرة ، مثل السحاب النارى ، تعبر اجنحتها للعمق الازرق . وبالنسبة لقدرة شيللى ، تعد الاغنية انطلاقة ، كما تعد**

---

(٦٩) نفس المصدر ، ص ٨٠ – ٨٣

(٧٠) نفس المصدر ، ص ٨٦ – ٩٠

(٧١) الخيال الدينامى بالغ الاهمية فى الشعر العربى ،ونسوق للتدليل على ذلك بعض الامثلة الطريفة من شعر المتنبى . يقول الشاعر فى ذم اسحق ابن الاعور :

« واذا أشار محدثا فكانه | قرد يقهقه او عجوز تلطم
يقلى مفارقه الاكف قذاله | حتى يكاد على يد يتعمم

حيث تمتزج الاصوات المعبرة مثل صوت القهقهة وصوت اللطم المكتوم مع صورة الحركة الهزلية التى لا تخلو من عملية تقييم اذ ان قذال المهجو يقلى اى يبغض الابتعاد عن صفقات اليد . وانظر كذلك الى هذا البيت الذى يشبه فى تركيبه بيت « وليم بليك » المذكور :

يهز الجيش حولك جانبيه | كما نفضت جناحيها العقاب

الانطلاقة أغنية ، فالانطلاقة هى السهم المدبب الذى يخترق دوائر الفضة » (٧٢)

اما القطب المناقض للصعود فهو ما يسميه باشلار « **بالسقوط الخيالى** » الذى يبلور ، عادة ،نوعا من **الخوف البدائى** لدى الانسان ، وهو خشية السقوط أو التردى من منحدر ، ولا شك أن هذه الخشية تعتبر العامل المحرك لما ينتابنا أحيانا من خوف وما يصيبنا من هلع حينما يسدل علينا الظلام ستائره السوداء المقبضة . هذا الخوف يرادف سقطة حقيقية فى هوة الدياجير ليتبعها ارتداد وهمى الى أصل النوع أو النشأة الاولى . غير أننا لا يجب أن ننسى قط أن المحور الحقيقى للخيال الدينامى يتجه الى اعلى وليس الى أسفل ، اذ أن صور السقوط ليست ، فى الواقع ، غنية بمعانيها أو بمغازيها بل على العكس ، انها تكسر من وحدة الدفعة وتعترض عملية الصعود العمودى للصورة ، علما بأن عملية الصعود هذه هى ارادة الحلم نفسه وغايته المنشودة . ان هذا الصعود يعد انتصارا على الثقل والجاذبية اللذين يشدان الانسان الى الارض ويعوقان ـ بالتالى ـ عملية نموه وازدهاره . ويمكن لصورة السقوط ، من جهة اخرى ، أن تعكس السمة المميزة لدينامية الخيال ، فتمثل لنا ضربا من « الحنين » الى العلو ، اذ حينما تكتسب هذه الصورة حركة وفعالية ، تصبح قوة مفجرة للمنحدرات والمساقط ، وحينما تتفاعل مع القيم الروحية تنسج خيوطا متينة مع الاحساس بالذنب وتصبح رمزاً للقلق . يقول باشلار : **انها تجمع بين القلق والسقوط ، وتوحد وحدة عضوية ـ من خلال وحدتنا المادية ـ بين ما يضغط علينا وما يطرحنا أرضا ، حينئذ يصير الفضاء القريب ، الفضاء الذى يجدر به أن يمثل حريتنا ، سجنالنا ، سجنا ضيقا ، كما يصير الجو خانقا .** » (٧٣) الا أننا اذا كنا ، كما هو الحال فى تجربة « نوفاليس » ، الرباط المتين الذى يربط بين الارض والسماء ، سوف نصير حينئذ « مادتين فى فعل واحد » ، وفقا لازدواجية الخيال التى أشرنااليها من قبل ، فالحركة الخيالية ، كما يقول باشلار : « **حينما تبطىء تخلق الكائن الارضى ، وحينما تسرع تخلق كائن الفضاء .** » (٧٤) هكذا يصبح الثقل عند **نوفاليس** ، بفضل التوازن الدينامى ، علاقة غير مرئية تحافظ على تناسق الوجود وسلامة توزيع عناصره ، أي انها تلعب دور الجاذبية الارضية ، التى لولاها لتطايرت الاشياء وتبددت فى السماء . ويقوم الخيال ، بفضل هذه الخاصية ، بدور الوسيط بين الارض والسماء ويستطيع أن يبرز العناصر المشتركه والسمات المتقاربة بين الكائنات الارضية والكائنات السماوية ، فاذا كانت زرقة حجر السفير هى لازورد السماء ، فان زرقة السماء هى نوع من هذا الياقوت المركز ، على هذا النحو ، نحصل على نوعين من الخيال : **خيال التضوع والتفخيم، وخيال الكثافة والتركيز.** (٧٥)

ان صورة الصعود تمثل ، عامة ، القطب الايجابى لخيال الحركة ، وهو الامر الذى حدا بعالم النفس « روبير دوزوال » Robert Dosoille الى اللجوء الى هذه الخاصية النفسية ، وفق طريقة فنية تعتمد على خيال الصعود ، لمعالجة ظواهر الانطواء وازالة

---

(٧٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٠٢

(٧٣) نفس المصدر ، ص ١٠٧ ـ ١٢٢

(٧٤) نفس المصدر ، ص ١٢٧

(٧٥) نفس المصدر ، ص ١٣٠

العقبات النفسية التى تحول دون تفتح الشخصية وانفراجها ، ويقوم منهج « دوزوال » على عملية التسامى أو تطوير خط تصاعدى يسمح بتحويل طاقة الاحلام الخيالية الى طاقة خلقية ونفسية . الا أن الخيال « الخلقى » هذا وارادة الاستقامة تلك ينتميان أكثر ، فى نظر باشلار ، الى عنصر المادة منهما الى عنصرى التعقل والفهم . لذلك يقول : **« ان السببية المثالية يمكنها ان تصبح سببية مادية حينما يتخيل الانسان انه على اتفاق مع قوى العالم . وسوف يشعر الشخص الذى يحاول المساواة بين حياته وخياله بنوع من النبل المتزايد فى قرارة نفسه حينما يحلم بنمو عنصر أو يحلم بصعوده فى الجو . »** (٧٦) وغالبا ما ترافق ظاهرة الصعود هالة جوية من الالوان الزاهية المضيئة اذ سرعان ما يصبح الهواء ذهبا ولا زوردا . كذلك يفيد الصعود ــ لدى التحامه بخفة الهواء ورقته البللورية ــ من رمزية الماء ، فيغمرنا حينئذ بضوئه السماوى (٧٧) .

ان ظاهرة الصعود الخيالى تلعب دورا كبيرا فى العالم النفسى والخيالى « لنيتشه » فيلسوف ارادة القوة ، الذى يرى فى عنصر الهواء مادة غنية لسعادة « فوق انسانية » ، فالفضاء العلوى ، بالنسبة لهذا الفيلسوف ، يعدالوطن الاسمى بدعامتيه **البرودةوالعلو** . ويمثل الهواء ، لديه ، مادة الحرية ولبها الاصيل ، المتجرد عن كل صفة بالقدر الذى يسمو بنا على كل تجسيد واقعى ، لذلك يمكنه ان يبلور ، بجدارة ، رؤية الفيلسوف للانسان فى تطابقه مع حركة الصيرورة الشاملة . وبما أن الهواء ، من جهة أخرى ، يعد رمز الارادة الخالصة ، ففى قدرته طرد الروائح الكريهة وما يلازمها من احاسيس ارضية ثقيلة . اننا فى عالمه اللافح نستيقظ على اللحظة الحرة ، اللحظة المقوية ، المحفزة، وبما أنه لا يتضوع الا فى الاعالى الشاهقة ولا يتنفس الا على القمم الشامخة . فهو موطن البرودة والصمت . كما أنه ، بفعل ازدواجية الخيال ، نار التوتر الشفافة ، مجهود الصعود ، غضب الصاعقة وريق السيف المصلت . هكذا يكتسب الهواء ، بفضل عملية التقييم الخيالى ، صفتين أساسيتين : صفة **المادة** وصفة **القوة** . (٧٨)

ان الهواء يذكر الالباب بموطنه الشاسع ومملكته السماوية الزرقاء حيث يتيه ويصول بل انه ليصبح هو ذاته ، بعد تحول رائع وعجيب ، جزءا من القبة الزرقاء التى سرعان ما ترمز ، فى لغة الخيال الدينامى ، الى ارادة التحرر من أسار المادة والى الرغبة القوية فى الخفة والرشاقة والشفافية . ان هذه الزرقة فى نظر باشلار ، لون يميل الى الشحوب ، كما أن الشحوب يتوق الى النعومة ، نعومة الثوب الحريرى الذى يكاد يذوب رقة ولينا وحينما تصبح زرقة السماء عنصرا هوائيا صرفا ، اي حينما تتقمص اقل العناصر سمكا أو كثافة ، فانها تستطيع التعبير ، كما هو الامر عند « كولردج » ، عن جوهر الشعور ، الشعور الغائم الذى لا موضوع ولا حدود له ، والكناية عن نزعة التسامى ، هذه القوة المركزية الطاردة فى الانسان . أما عند الشاعر « اليوار » ، فالزرقة تمثل الطهارة عينها وقد التقطها حدس الشاعر وحسه المرهف فى دفعة واحدة غامرة وشاملة . **وهذه الطهارة بالنسبة لشاعر الهواء ، «صباح مطلق» وشفافية لامتناهية تلتقى فيها ذات**

---

(٧٦) نفس المصدر ص ١٣٠

(٧٧) نفس المصدر ص ١٣٧

(٧٨) نفس المصدر ، ص ١٥٢ ــ ١٦٠

الحالم بحلمه حتى ليصيرا كــلا متكامــلا لا فاصل بينهما ولا عائق . (٧٩)

أما **الكواكب والنجوم** فتثير انماطا اخرى من الاحلام والخيالات يرتكـز معظمهـا عـلى صورةالبطء والسفرالبعيدبين« قلائد »السماء المضيئة ولآلئها المتناثرة . ويلعب هذا البطء فى السـماء المرصعـة بالنجـوم دورا مهـدئا بالنسبة للنفس القلقة ، اذ أنه يضفى عليهـا مسوح الهدوء وسمات السكينة والوقـار ؛ ان هذا البطء الخيالى يوقف لدينا عجلـة التفكير الدؤوب ، ويذيب المشاغل والهمـوم السريعة المتتالية التى تمـلأ علينـا صدورنا وتمسك بنا فى دوامتها الصاخبة ، حتى تتاح لنا ، فى لحظة من لحظات الخلاص المفاجىء ان نتأمل جدية الحيـاة ووقارها وان نعجـب بطابعها الرصين المهيب . ان النجوم ، حينمـا تتلألأ فى السماء ، تثير لدينا احـلام الرؤيـة البعيدة وخيـال النظرة الممتـدة الى اغـوار الزمان السحيقة ، اذ أن كـل جسم له ضياء أو بريق هو نظرة ، نظرة عميقة نافذة توحـد بيننا وبين السماء . (٨٠)

وتثير **السحب** ، من جهتها ، أحـلام السهولة والحركة وخيالات الخفة والنزق . والخفة ، كما نرى هنا ، تكتسب معنى التقلب والطيش ، بينمـا كانت فى الصـورة السابقة تعنى خفة الوزن والتحرر من قيود الجسد ، الا ان السحب تستطيع أن تقوم ايضـا ، بسبب قدرتها الفائقة على التحول والتغير ، بدور الخيال الخلاق ، صانع المعجزات . وهى لا ترتبط فقط بالصور المرئية وانما تتـحكم كذلك فى صور اللمس التى تعبر ، عند الكاتب « **سوبرفيل** » مثلا ، عن حركات الفنـان أو الصانع التشكيلى . ونظرا لقدرة السـحاب الأبيض على تمثيل حلم الحركة والمهارة وخيال الطراوة والالوان الباهتة ، فانه يرمز ، فى يسر ، الى صور الصعود والتسامى بالرغبات التى لا تكف عن التوالد. أما السحاب الرمادى، المثقل بالمطر ، فانه ، على العكس من ذلك ، يمثل تهديدا لنا وقوة سوداء مسلطة عـلى رؤوسنا ، فبدلا من أن نصعد معه الى عليين ، نصعق أو نخفس فى أسفل سافلين . (٨١)

وتقوم احلام « المجرد » مثـل أحـلام النجوم ، على تصورات التحـول البـطىء والتبديل الفوضوى ، كما انها بما تحتـويه ــ فى دنيا الخيال ــ من عناصر لزجة ورخوة، تذكرنا باللبن والعجائن ، الأمر الذى يساعد على انبثاق خيالات الانفتاح والغليان . ويذكرنا باشلار فى هذا الصـدد باقـوال « **اندريه ارنيفالد** » المتعة : « **كنت ارى نوعـا مـن الفوضى النابضة بالتوهج، وعجينة من السحب النارية متغيرة الأبعاد والكثافة والامتداد ابدا. وكانت خصلات شعر اللهيب المدببة وانتفاضات طرته تمتد فى كل صوب ، كما كانت افرازاته الفائرة تتطاير ، عند التقائها ببرد الفضاء ، فى صورة رذاذ من الجمر المتقد .** » (٨٢)

بالنسبة لأحلام الصعود ، تستطيع كذلك صور الشجرة توليدها ، لأن هذه الصورة توحى بالعمودية والاسـتواء ، والشـجرة المقصودة هى ، بالطبع ، الشجرة الباسـقة التى تطل برأسها شامخة على الاجواء العليا . ان هذه الشجرة تطلق أحلام الانسان المتكىء الى جذعها نحو آفاق تلتقى فيها السـماء الممتدة مع قمم الاشجار البعيدة والفضـاء الكونى . وهى ، من جهة أخرى ، باحتوائها

---

(٧٩) نفس المصدر ، ص ١٩٢

(٨٠) نفس المصدر ، ص ٢٠٢ ــ ٢١٠

(٨١) نفس المصدر

(٨٢) نفس المصدر نفس المصدر ، ص ٢٢٥ ــ ٢٢٩

في أعاليها « **العش المعلق** » تنفجر خيالات التسلق وحلم الحركة المتارجحة فوق الهوة السحيقة التى نخشى السقوط فى فتحتها المترقبة . الا أن هناك اهتزازا آخر اكثر اتزانا تبعثه صورة العصفور المتارجح على الفرع المائس . كما أن الشجرة ، بالاضافة الى ذلك كله ، كائن حى يعيش وينبض ويئن تحت وطأة الريح العاتية كما يتعذب ويكافح ويقاوم ، غير أن هذا الكائن ، بفضل ماء الحياة الذى يدب فى عروقه ، أقوى من الزمن، الا نراه يتحدى العصور ويتيه مختالا على نغمات الأبدية ! (٨٣)

اما الريح ، فهى تمثل غضبة الهواء وثورة الكون الخالصة ، ثورته العفوية التى لا تقوم على حجة ظاهرة ولا تستند الى سبب واضح . ويبدو ان هذه الثورة او الغضبة العفوية هى المبدأ الأول للارادة والخيال ، أليست أساس « الزوبعة » الاولى التى بثت الحياة فى الكون ومصدر « **الصرخة** » التى ولدت الكلمة وفجرت ضياء الفكر . الا أن الصرخة ليست دائما علامة القوة أو رمزا لغضب الرجولة اذ غالبا ما نراها ممزوجة بأصوات الشكاية وانفاس القلق المتقطعة . ان الريح فى جبروتها كائن عات وقوى ،ولكنها حين ترق وتهدأ سورتها تصبح كائن النسيم الرقيق الحنون الوديع . (٨٤)

والهواء ، اذا نظرنا اليه نظرة أعمق ، نراه يجسد نفخة الروح ولفحة الوجود ،انه ينبوع الالهام الذى تتدفق منه القصيدة وتستمد منه حياتها وايقاعها . وهو حياة الشهيق ونفس الزفير فى جدلية التنفس الثنائية . **لذلك نراه ينفذ الى صميم العملية الشعرية فى صورة نبضات وحركات تتآلف مع ايقاعات الابيات وتنسجم مع تتالى المقاطع.** ان الشعر فى صورة الهبوب الذى يبدع نغمات العنصر الهوائى ، يبدو كأنه « **الظاهرة الاولى لارادة الانسان الجمالية** » ، فهو يعد ، فى قلب السكون الشامل ، **المفجر الأول لهذه الجذرية لدى الانسان ، ألا وهى حاجته الى تأكيد الذات والغناء .** (٨٥)

• • •

يتابع الكاتب فى مؤلفه عن « **الأرض واحلام الارادة** » (٨٦) ، رحلته على أجنحة خيال الحركة . ونحن هنا بصدد تصور للمادة يربط بينها وبين **القوة العضلية** وبينها وبين المجهود والعمل الخلاق . ومن الواضح أن صورة المادة ، التى تبدو هنا كأنها أكثر التصاقا بالحياة الأرضية ، ليست انعكاسا لعملية الادراك ولا وظيفة تابعة للذاكرة .انها ترتبط كالمعتاد ، على ضوء منهاج يونج ، بنموذج أولى ، غير أنها تصوغه وتعيد تشكيله بطريقة جديدة . وليست هذه النزعة التجديدية ، فى الواقع ، الا ابرازا لظاهرة الخلق والابتكار الملازمة — بالضرورة — للغة الشعر . **أن تصور الشعر هنا يقوم على مفهوم « ارادة الجمال » التى تعد فى نطاق الخيال « طاقة سحرية حقيقية » (٨٧)**

تقوم الطاقة الخيالية على محورين أو اتجاهين رئيسيين . الاول ، نحو الظاهر ، والثانى **نحو الباطن** . ويقود الاتجاه الاول الى الاحلام الدينامية الفعالية التى **تقوم بتحويل**

---

(٨٣) نفس المصدر ، ص ٢٣٢ — ٢٥٥

(٨٤) نفس المصدر ، ص ٢٥٦ — ٢٦٥

(٨٥) نفس المصدر ، ص ٢٧١ — ٢٧٨

(٨٦) Gaston Bachelard, La terre et les reveries de la yolonté., op. cit.,

(٨٧) نفس المصدر ، ص ١ — ٩

المادة وتمجيد ارادة الذات الحالية . اما الاتجاه الثانى ، فيرتبط بعملية استبطان الخيال وارتداد الحلم الى ذات الحالم معبرا بذلك عن رغبة عميقة فى الراحة والتمتع بجوهر النفس الحميم . ولقد رأينا ، فى كتاب باشلار السابق عن ((**الارض واحلام الراحة**)) ، أمثلة عديدة على هذا الاتجاه الاخير . لذلك لن نعنى هنا الا بالاتجاه الدينامى الظاهرى .

ان مقاومة المادة تتخذ شكلين من اشكال العناصر : **الليونة والصلابة وهما** شكلان من السهل تحويلهما الى استعارات وصور شعرية انه يجب أن ندرك ، مع ذلك ، **أن تصور المقاومة ليس موضوعيا خالصا اذ انه لا يمكنه ان يلغى كل علاقة مع ارادتنا ((المضادة)) للاشياء** . وليس من شك فى انه من خلال هذه العملية الجدلية ، التى تخلقها المقاومة بيننا وبين الأشياء ، يستطيع كياننا أن يستيقظ على ((**أسرار الطاقة**)) وان يلتقى مع قدره الكونى . ان المقاومة الخيالية ، فى الحقيقة ، ليست مجرد مقاومة ، فهى تفترض فى العناصر عمقا معينا وغورا خاصا ، كما أنها تضفى على العالم والوجود نوايا من الصراع والتحدى والعناد . يقول باشلار فى ذلك : ((**لا بد للخيال من حيوية جدلية ، تعاش على أنها اجابات الموضوع على أعمال عنف مقصودة ، كما تعطى للعمل دوره كمبادرة استفزازية .**)) (٨٨)

ان مقاومة المادة ترتبط بالعامل أو الصانع عن طريق فعل العمل نفسه ، الذى لا يمكنه الانفصال عن ديمومة معينة للمقاومة . ومن خلال هذه الديمومة ((المادية)) يمكن للكائن أن يتحقق كبعد من أبعاد الصيرورة وان يحقق نوعا من الارتقاء الأصيل .. ان الشىء باختصار ، يقدم مادة معينة للارادة واطارا زمنيا لنشاطها ، الأمر الذى يدعم قوته ويزيد من حدته من جهة ، كما يدفعنا الى مضاعفة الجهد وقبول التحدى من جهة أخرى . ان مقاومة المواد الصلبة تفجر نوعا من العنف الشديد القاسى ، بينما مقاومة المواد اللدنة تتطلب بعض المرونة أو ما يسميه باشلار ((القوة الخبيثة)) . وهكذا يستمد شعور العداوة صفاته من المادة ذاتها ، التى تزودنا ، على هذا النحو ، قوة خلاقة جبارة وتملأنا بمشاعر الخلق العظيمة . كما انه يبدو من خلال علاقاتنا الجدلية مع العناصر ، أن المقاومة الحقة تثير كثيرا من الأحلام الدينامية التى تثير ، بدورها ، مقاومة كامنة فى قلب الأشياء . **لذلك لا بد لجدلية المادة المشغولة واليد الصانعة ان تنتمى الى خيال الطاقة وقوى التجاوز والنمو الوجودى ، فهى فى جوهرها عملية تحد وارادة تغيير وتمجيد .**(٨٩)

تطور المقاومة ، اذا نظرنا اليها من المنظور الاجتماعى ، نوعا من ((سيكولوجيا التضاد)) ، التى تقوى روح التحدى والمعارضة كما تبرز الصراع النفسى بين الأنا والأنا الاعلى ، اى بين الذات والمجتمع بما يمثله من عادات وقوانين ضاغطة ، الأمر الذى يدعم قوة الشخصية ويحول بينها وبين الطمس والاندثار من قبل القواعد والتقاليد الجمعية . ان الشخصية تكتسب قوة ومناعة فى حالات التوحد ، كما تكتسب نفاذ البصيرة والقدرة الفائقة على التغيير والتجديد . انه يوجد هنا ، وفقا لباشلار ، جانب ((مادى)) يزج بالارادة الانسانية فى مواجهة مباشرة مع الطبيعة بعيدا عن حياة الجماعة وتقاليدها ، الأمر الذى يتيح ((**لوظائف اليد الدينامية** البزوغ من ((**لا شعور الطاقة البشرية**)) ، بعيدا عن كل ضبط عقلانى وبمنأى عن كل ضغط واع . ان الارادة ، التى يعنيها الكاتب ، هى هذه ((**الارادة العاملة**)) **التى تمثل قوة**

---

(٨٨) نفس المصدر ، ١٠ ــ ٢١

(٨٩) نفس المصدر ، ص ٢٢ ــ ٢٧

فعلية من قوى التحويل والتشكيل ، والتى تتجلى فى العمل المباشر والاتصال الملموس مع المادة بعيدا عن جميع المظاهر والتقاليد الاجتماعية . تضع هذه الارادة العامل فى قلب الوجود ، وليس فى قلب الجماعة ، وهى تخضع لقوتين من قوى الخيال : **قوة اللهب وقوة البلل** ، بعبارة أخرى ، انها تتوزع بين عالم الحداد الذى يعالج المواد الصلبة وعالم صانع الفخار الذى يشكل الاجسام الرخوة . هى ، باختصار ، قوة الخلق التى تفجر فرحة الصانع وتعد احدى محفزات عمله الأساسية، والمجهود المرح الذى يصاحب العمل ، اكثر من كونها علامة الرضا التى تبرز فى نهاية العمل المتقن . (٩٠)

ان المعالجة اليدوية للمادة تعد بمثابة نفاذ الى قلب العناصر وانفتاح للخيال على ثروات هائلة سواء أكان الأمر متعلقا بالذات الحالمة أو بموضوع الحلم ، انها تشبه ، فى عالم الخيال ، حركة النغم أو الايقاع الذى يربط بين المستويين : مستوى الباطن ومستوى الظاهر ، فيبعث فى نفوسنا تارة أحاسيس التوقع والاستبطان ، وتارة أخرى مشاعر التالق والظهور . ان الأحاسيس الاولى تفجر ضروبا من الحيلة والمهارة فى مواجهة المقاومة العنيدة والخفية للمادة ، اما الأخيرة فتبلور نوازع القوة التى تتطلبها المقاومة الصريحة والمباشرة لبعض العناصر . (٩١)

ان مقاومة المادة او العالم تحرك « ارادة عاملة » ، وتثير موقفا ديناميا يتعارض مع حالة التامل لدى الفيلسوف او الحكيم . الا أن العالم ، بالنسبة لليد العادية ، قوة عاتية ، ويمثل بالمقارنة الى عجزها مجموعة من القوى الغامضة المجهولة والطاقات السحرية اللاعقلية . أما بالنسبة لليد المسلحة بالآلة ، فان مقاومة الأشياء تصبح محفزة ، دافعة الى مزيد من الجهد ومطورة للخيال المبدع والارادة الخلاقة المبتكرة . لذلك نرى ان معظم أحلام الارادة ترتبط بتصورات الآلة وقدراتها اللا متناهية ، كما نرى أن الارادة العاملة تعنى بالوسائل بقدر ما تعنى بالغايات ، اى أن الغاية والوسيلة لديها تمتزجان . ان هذه الارادة الصانعة تعتبر هجوما مباشرا وصريحا ضد الواقع . لذلك يقول باشلار فى ذلك : « **يرتقى عالم المقاومة بالذات الى مرتبة الوجود الدينامى والى صيرورة الوجود النشطة الفعالة ، ومن ثم الى وجودية القوة .** » (٩٢) وتتخذ هذه الوجودية اشكالا مختلفة ، فهى تصير ، على المستوى الاجتماعى اشبه بما يسميه « **جا نبول سارتر** » « سوء النية » La mauvaise foi أى أنها تلبس رداء النفاق وتضع قناع المداراة والحيلة، وهى ، على المستوى العضوى أو الطبيعى ، تشكل ضربة جانبية ونوعا من السادية الملتوية . (٩٣)

ونحن اذا نظرنا الى عصرنا العلمى على ضوء تاريخ التقنية وفنون الصناعة ، نجده قد ابعد الانسان عن أوليات أو قبليات المادة ، لأن التقنية تعد المواد وتجهزها بحيث تتلاءم مع حاجات محددة ، بيد أن الأمر يختلف تماما فى العمل البدائى ، اذ أن المادة هى التى تحدد فيه وظيفة الآلة على هذا النحو ، تساعد العظام ، كمادة صلبة ، على صنع الادوات الثاقبة ، كما تساعد عروق الشجر ، كمادة لدنة ، على صنع الأربطة ، ومع ظهور فنون النار تبزغ الى النور قدرات

---

(٩٠) نفس المصدر ، ص ٢٩ – ٣٢

(٩١) نفس المصدر ، ص ٣٣ – ٣٥

(٩٢) نفس المصدر ، ص ٣٧ – ٣٩

(٩٣) نفس المصدر ، ص ٤١

تحويلية اخرى ، لان النار قد هزمت المادة فى الصميم ونفذت الى أسرارها الاوليــة . وهكذا يمكن للخيال الدينامى أن يتضوع وان يحلق ، كما يمكن للتصور الدينامى للوجـود أن ينشأ ويترعوع . وتمثل هـذه اللحظـة ، لحظة ظهور خيال الحركة النشط الخـلاق بداية دخولنا الى عالم ((**القوة المنظمة**))وبداية قدرتنا على قهر بواطن العناصر الخفية وعلى تحرير الصانع من كل ((**اوهـام الدفعـات البدائية**)) وبهذه الطريقة ، يستطيع الصانع، بعد أن تحرر ، وبفضل مجهوده وطاقات عمله المبدع ، **ان يتجاوز موقف الفيلسوف التاملى الكسول** . (٩٤)

ان الاداة او الآلة لا تنفصل ، فى خيـال الحركة ، عن المادة ومقاومتها بالقدر الذى تتجاوب فيه هذه مع دفعة اليد وديناميتهـا الخلاقة ، وهذا امر يجعل من كل قدرة على البراعة والمهارة مصدر احساس بالقــوة لا تنفصل فيه الارادة عن الخيال ، فكل خيال مادى ــ فى نظر باشلار ــ يدفعنا الى الحركة ويلزمنا بها . والمادة ، بالفعل ، لا تكون جامدة ابدا ، لأن الصورة التى نضفيها عليها لا يمكن فصلها عن قدر من ((**التوتر المادى**)) الذى نعيشه فى علاقتنا معها ، والذى يشـكل ، ان صح هذا القول ، معناها ومغزاها بالنسبة لنا . (٩٥)

ان خيال المقاومة يتجسد فى شـــكل استعارات تبلور صفات الصلابة والليـونة ، وهى صفات لا يمكن فصلها ، فى حد ذاتها ، عن عملية التقييم التى تقوم بها تلقائيا الذات الحالمة . لهذا السبب ، يعتقد باشلار أن صورة الصلابة تتحكم فى ظاهرة ادراكها نفسه بحيث تصبح الذات : ((**مصدرا لقوة انسانية، علامة للغضب أو للكبرياء وأحيانا للاحتقار**))(٩٦) ويذهب باشلار الى حد القول **بان عمليـة التقييم الذاتى هى ، فى حد ذاتها ، أسـاس الواقع الموضوعى لأنها هى التى تحدد معنـاه وتضفى عليه طابع الصلابة كسمة مميـزة** . بهذه الطريقة ، لا تستطيع صـورة شجرة الصنوبر ذات العقد ان تكتسب كل قيمتهـا التعبيرية الا محمولة ضمنا بصورة الحبـل المعقود أو العقدة المحكمة . وخيال الصلابة ــ عامة ــ ذو طبيعة مزدوجة ، فهو اما تعبير عن قوة دعم ومساعدة ، واما بلورة لحـالة من النفور على أثر توقف لدفعة أو تحطـم لانطلاقه . وفى كلتا الحالتين ، لا يتعلق الأمر بموقف معين بقدر ما يتعلق بحركة أو طـاقة خيالية تضفى طابعا ديناميا على المحيـط . على هذا النحو ، تصبح الصلابة لونا مـن النشاط او الفعالية التى توقظ الضمير النائم وتقضى على حالة الرخاوة الملازمة لحـلم النائم . (٩٧)

وتعبر صورة العجائن عن احلام وسطى تجمع بين الصلابة والليونة وعن مزيج فعـال يؤلف بين الماء والتربة ، الأمر الذى يتيـح لها ، فى منظور التحليل النفسى ، القدرة على الكناية عن الجنس والاشـارة الرمزية الى ملابساته . غير أن باشلار **لا يعتقد بان الرمز مطابق لذاته مثل الصورة ، اذ ان قـدرته التعبيرية تكمن فى حالته او اشارته الى الآخر** ، اى أنه ذو طبيعة مفارقة بالضرورة . امـا

---

(٩٤) Pierre Quillet, **Bachelard.** Paris, Seghers, 1964.
تسمع هذه المفاهيم لهذا الكاتب بتقديم « الباشلاردية » على انها فلسفة للعمل الخلاق من اجل ذاته ، وليس كصيغة كشف للوجود او كمشروع نتجاوزه بالتامل على طريقة هيدجر ... » راجع ص ١٠

(٩٥) باشلار ، المصدر السابق ، ص ٥٣ ــ ٥٦

(٩٦) نفس المصدر ، ص ٦٤

(٩٧) نفس المصدر ، ص ٦٥ ــ ٧٢

الصورة – كما يفهمها باشلار – فلا يمكنها ، على العكس من ذلك ، أن تحصر فى دور ثانوى أو أن تعبر على مستوى الوعى عما هو ضمنى أو غير معلن . ان باشلار ، يحدد ، بهذه الطريقة ، **وظيفة الصورة الدينامية فى ذروتها على تحريك الامكانيات الخيالية الكامنة فى مستوى الكلام فقط . ونستطيع** ، مع ذلك على ضوء هذه المفاهيم الظاهرية – وبفضل الصفتين الأساسيتين للعجائن وهما الصلابة والمرونة – الوصول الى حياة خيالية خصبة، ولكنها فى جوهرها لا تخرج عن نطاق هاتين الصفتين ، فالمرونة – مثلا – توقظ فينا مشاعر الرقة والحنان ، والصلابة ، التى نجربها أو نحس بها خلال عملية الخبز ،يسهل تصورها فى هيئة صيرورة العجينة وتطورها. يقول باشلار : « ان عملية الخبز تبدو لنا هكذا كصيرورة كبرى للمادة ، صيرورةتنطلق من الشحوب الىالحالة الذهبية، ومنالعجينة الى قشرة الرغيف . » (٩٨) بالاضافة الى ذلك ، تقدم عملية الخبز باثارة مجموعةمتنوعة من الصور التى تربط بين الخباز وبين نار الفرن ، فهذه النار ، بدلا من أن تفزعالخباز وتدفعه الى التقهقر ، تحفزه وتثيره وتلهب حماسه وتشعل حميته . ان الصانع ، على هذا النحو ، يشارك فى عملية الاشتعال والحرارة مشاركة فعالة وليس مشاركة تقوم على التأمل والترقب ، انه يشارك العجينة نموها وتطورها ، ويمر بجميع المراحل التى تمر بها من حالة الرخاوة والضعف الى حالة الصلابة الذهبية والمتانة المتباهية . (٩٩)

أما الرخاوة ، فيمكن للصانع ، الذى يجمع بين الارادة والخيال فى عمله الخلاق المجدد ، أن يتصورها كمرحلة انتقالية عليه ان يتخطاها ، وكوضع مؤقت عليه أن يتجاوزه الى ما هو أسمى وأمتن ، فسمك المادةوطابعها اللزج اللدن صفات لن تكون أبدا ، بالنسبة له ، غاية فى ذاتها ، اذ أنها لن تتعدى كونها جزءا أو مرحلة من العمل الواجب انجازه . ومع ذلك ، فبالنسبة لفيلسوف مثل **سارتر،** الذى يفضل البقاء ، فى رواية « الغثيان » بالذات ، فى حالة الرخاوة على أن يقوم بتشكيلها ، فان لزاجة المادة تصبح لديهمرضا من امراض النفس وعلامة من علامات الضمير الشقى . (١٠٠) **ان اللزاجة تمثل لديهالانحلال التام للكائن – من – اجل – ذاته** Le pour-soi **اى الانسان وذوبانه فى الكائن – فى – ذاته** Le'en-soi **اى المادة او الموضوع المتشىء الأمر الذى يعوق قيام علاقات فعالة بين الانسان وعالم العناصر والاشياء** . الا أن باشلار يتغاضى للأسف فى هذا المجال عنحقيقة هامة وهى ان القيمة الاخلاقية عند سارتر ، وان كانت تقوم على اسس تاريخية ، ليست فى لزاجة الكائن – فى – ذاته وانما فى المجهود الذى يبذله الانسان لانتزاع حريته منها ، وعلى هذا الاساس ، نرى أن معظم القيم الحقيقية فى رواية الغثيان تكتسب صفات الصلابة مثل اللحن الجميل والعالم التاريخى الخيالى الذى يعيش فيه البطل ليهرب من واقعه الرتيب البغيض (١٠١)

---

(٩٨) نفس المصدر ، ص ٧٤ ٨٥

(٩٩)نفس المصدر ، ص ٨٥

(١٠٠) نفس المصدر ، ص ١٠٨ – ١١٣ ، و ١١٥ – ١٢١

(١٠١) Marguerite Iskandar, Les **modalités de l'en-soi dens la Nausés.** Université d'Alexandria, 173, pp.33-43.

وفقا للباحثة ، التى اعدت هذا البحث تحت اشرافنا ، تعبرحالة اللزاجة عند سارتر عن مجموعة الصفات السلبية مثل الكسل ، العفونة ، عدم الاستقرار عدم التناسق . التقلب.العجز والتحلل ، بينما كل القيم المحررة للانسان تتخذ شكل الصلابة .

ان المادة المشغولة تثير أحلاما وخيالات تصبح فيها الحركة العنيفة للايدى المدعمة بالادوات أو الآلة قوة هائلة من قوى الخلق والتحويل . وهذه الصورة تتحقق ، بشكل مدهش ، من خلال عملية **الحدادة** ، اذ أن عمل الحداد يتطلب ، بالفعل ، درجة كبيرة من المهارة والدقة ومجهودا محسوبا ، من القوة العضلية ، وسيطرة عظيمة على النفس . لهذه الاسباب جميعا ، يقول لنا باشلار بأن **«صور الحدادة فى الادب تعد من أعظم احلام الارادة .»** (١٠٢) وتستطيع هذه الارادة أن تبلغ أبعادا كونية فى صورة **«الشمس الغاربة»** التى تفعل فعل **« مطرقة اسطورية »** وسحرية على **« سندان الأفق »** الارجوانى . الا أن هذه الصورة الغريبة ، التى لا يالفها الذوق العربى ، لا تكتسب معناها العميق ، بالنسبة للكاتب ، الا انطلاقا من خيال بروميثى ،مضاد لمبدأ السكون أو **«النيرفانا»** فى الديانة البوذية، اذ انه بدلا من أن يصور الشمس فى هيئة كائن مسالم وهادىء اتى ليستريح على صدر الليل الحنون ، يتخيلها فى صورة مخلوق مكافح عنيف « يرغب فى الحصول على طاقة الفجر الكامنة خلف نيرفانا الليل الذى بدأ . » (١٠٣)

اما صورة الصلابة ، فيمثلها الصخر خير تمثيل ، لأنه يلازم فكرة الصلابة ،ويقدم أعظم نموذج لها فى شكل **« الجرانيت »** . اما ما تمثله الصلابة فى صورة الاحجار الضخمة ، عامة ، فمرتبط بمشاعر العظمة والجبروت واحاسيس المهابة والسيطرة ، وهو ما نراه جميعا فى الاهرامات وكثير من الآثار المصرية القديمة التى نشعر حيالها بالضآلة والانسحاق كذلك يمثل الصخر ، فى الأرض الوعرة المليئة بالمرتفعات والمنحدرات ، قوى الضغط والضيق ويبث فى نفوسنا احاسيس الانزعاج والخوف . اضف الى ذلك أنه بصمته وجموده الخرافى يمثل قوة غامضة تتهددنا ، ولغزا محيرا مثل تمثال أبى الهول الذى يروعنا بصمته اللامتناهى وترتبط الصخرة عند كاتب مثل « رابلية » بصورة الضخامة المضحكة التى تعبر بدعوتها الى الهزل والمزاح ، عن رغبتنا فى حماية انفسنا ضد مخاوف الانسحاق ، وهذا هو عين ما نعبر عنه بالعربية حينما نقول عن طويل البنية بانه « هبيل » . وأخيرا تمثل الصخرة ، فى المحيط البحرى ، بكفاحها المستميت ضد الامواج العاتية ، نموذجا رائعا للشجاعة والشهامة ، كما تعطينا درسا عظيما فى التحمل والصمود . (١٠٤)

ويثير خيال الصخور ، من جهة أخرى، صور التحجر والجمود التى تقضى على نضارة الحياة وتبث فينا احاسيس العنف والعداوة، وهو خيال أسود يغلب على شاعرية «هيزمانس» Huysmans الذى يكلف بالخبث والقروح وتقوم العلاقة عند هذا الكاتب ، بين الجرح والحجر على أساس التشابه الذى يربط بين صلابة هذا الأخير وبين بطء الحركة ، أو فقدانها الذى ينتاب الجريح . ان هذا التشاؤم الملازم لفعل التحجر ، يجعل من ضوء القمر لونا أبيض شاحبا يشبه شحوب الموتى ،ومن الصمت الكونى مواتا عالميا . ويمكننا ، كذلك أن نكتشف فى ظاهرة التحجر صورة من صور الغضب المكتوم والرغبات المكبوتة . الا ان ظاهرة التحجر تعبر عامة عند **« هيزمانس »**، عن الاحلام القمرية القاسية الصعبة وعن احاسيس النتوء والخشونة والبرودة القارسة،

---

(١٠٢) باشلار ، نفس المصدر ، ص ١٣٤ ـ ١٥٦

(١٠٣) نفس المصدر ، ص ١٥٧ ـ ١٦٥

(١٠٤) نفس المصدر ، ص ١٨٣ ـ ١٩٩

وهى ظواهر تعبر جميعا عن تشاؤم الكاتب الجذرى . (١٠٥)

تعبر الصور المعدنية أيضا عن انطباع الصلابة ، الا أن هذه الصور تبدو فقيرة فى الآداب المعاصرة ، لأن التقدم العلمى قد غلب المفاهيم العلمية على التصورات الخيالية للمادة . ولا شك أن باشلار يقصد هنا بالصور المعدنية تلك التى تقوم على تصور الخيال فى شكل طاقة عاملة أو صانعة والا لما اغفل اهمية الصورة المعدنية للجمال عند شاعرمثل **بودلير** الذى يولع بتصوير عشيقته السوداء « **جان دوفال** » فى هيئة التمثال المتناسق ويغرم بالاشارة المتكررة الى الحلى والاحجار النفيسة. اما بالنسبة للشعوب القديمة ، فان « **حلم المعادن** » كان يعبر عن ثورة النار وتأججها ، كما كان يبلور القوة البهيمة . وبالنسبة للكيميائى القديم ، فان النار لا تنفصل لديه عن الزئبق ، لان سيولة الزئبق ضرورة لاذابة المعدن . الا ان المعدن ، خارج اطار هذا التأثير القائم على مبدأ السيولة ، يعد كذلك رمزا للقوة والشباب الدائم ، وهو ، بفضل ماضية الممتد الى اعماق الزمان البعيد ، يرتبط بنشأةالحياة وبداية الزمان والوجود (١٠٦) .

اما بالنسبة للبلور ، فهو يطور أحلاما تتجاوز العنصر الارضي لانه يمزج في مرآته الصافية معظم العناصر من ماء وارض وهواء ونار . وتجمع البللورة بين ضياء الشمس الساطعة وبين صلابةالماس ، أمابريق الماس فيصل الحلم البللورى بأحلام النجوم ، لان الاحجارالنفسية هىنجومالارض كما انالنجوم هىأحجار السماء النفسية. وبما ان البللورهو النور الشفافوالضياء الرائعة النقية فانه لا ينفصلعنحلم« اللانهاية ».انه يدفعالخيالالى التحليقفى السماء الزرقاء ،فى البحراللامحدود فى خضرة الغابة العميقة وفى الليل المرصع بالنجوم . وهو من جهة أخرى ، قوة تركيز عظيمة تلتقى فيها الورود مع الجواهروالجمال السماوى مع روعة الوجود الخيالية . وهو كذلك ، بصلابته وشفافيته ، ماء مجمد ، وبنقاوتهوطهارته، زرقة السماءالصافية وقد تجمعت أشعتها فى حجر السفير . اما الماس ، الذى يجمع بين ضوء النهار ونور الحجار وبين لألاء النجوم وبريق العيون الفاتكة ، فيبلور ، على السواء ، ارادة الهيمنة وقوة التنويم . (١٠٧) كذلك تحظى الجواهر والحلى بقدراتخارقة أخرى . فهى صافية شفافة مثل ماء الينبوع،ملساء ناعمةمثل الحرير ،صهباء متقدة فى لون اللهب .وهى تعبر ، على مستوى الذات الحالمة ، عن رغبة فى التألق والظهور ، والزهور والخيلاء ، اذ أنها تردنا الى مرآة النظر المتباهية وعين الفتنة الزاهية . ان الماس ينظر الينا فعلا ، ويثير فينا احاسيس الشهوة والطمع وحب المشاركة فى بريقه وفى جماله السرمدى . اما اللؤلوة فماء مقطر وندىالصباح البلورى الذى أودع جواهره السماويه بين أيدى أزهار الحديقة ، وفجر صبوح منعش يحقق للانسان السعادة والفرحة والنعيم (١٠٨) .

وكما سمح خيال الهواء باعداد نوع من « سيكولوجيا » الصعود ، فان خيال التربة يسمحباعداد مايمكن تسميته « **بسيكولوجيا الثقل** . وهذه الصورة الاخيرة ليست الا الحركة المقابلة للحركة الاولى فى جدلية

---

(١٠٥) نفس المصدر ، ص ٢٠٦ ـ ٢١٥

(١٠٦) نفس المصدر ، ص ٢٣٣ ـ ٢٤١

(١٠٧) نفس المصدر ، ص ٢٩٠ ـ ٣٠٧

(١٠٨) نفس المصدر ، ص ٣٠٩ ـ ٣٣٠

الصعود والهبوط والتجاذب بين الاعلى والاسفل ، اذ أنه من الصعب ادراك الثقل من غير تصور الخفة أو العالى من غير تصور الدانى . ويعرفنا الكاتب كذلك ان « **نواة ثقلنا** » و « **حياة خفتنا النباتية** » تتكونان فى سريرتنا على شكل هالة نفسية أشبه ما تكون الى صورة المحبرة ، وغالبا ما يقوم الدوار ، بالنسبة لخيال الثقل ، بتحريك احاسيس السقوط السريع التى تدخل على نفوسنا الهلع والشعور بالوحدة المفاجئة ، وليس الدوار ، على كل حال ، الا حركة السقوط وما تفجره من فزع أولى كامن فى أعماق اللاشعور . (١٠٩)

وتقوم سيكولوجيا الثقل ، من جانب آخر ، على ثنائية جدلية تجمع بين حركتين هما **حركة الطاعة والخنوع وحركة المقاومة والتمرد** . وتقابل الحركة الاولى الصور الدينامية لعملية السقوط ، اما الثانية فتمثل حركة الانتفاضة والانطلاق . وتعبر ارادة الانتفاضة عن عملية التسامى التى يمكن اعتبارها من أهم وظائف النفس الدينامية ، ويسهل على هذه الوظيفة ان تجد لها صدى فى حالات الصراع ضد احاسيس السحق والاختناق وحالات « **الطفرة العضلية** » أمام قوى الطبيعة والوجود . وهنا يمكن ايجاد مكان لما يسميه باشلار « عقدة اطلس » . فى هذه العقدة ، التى يحدث خلالها عملية تقييم شاعرية الحمل وحامله ، يكتسب اطلس ابعاد السيادة الكونية التي تتيح له السيطرة على العالم والتلذذ بمهمته الشاقة العسيرة . ويقول باشلار بأن هذه العقدة : **تمثل التعلق بالقوى الخارقة .. بالقوى الهائلة ولكن غير الضارة ، بقوى لا يقصد منها الا مساعدة الاخرين ..** » (١١٠) الا أن أحب الناس لا يعد الوتر العاطفى الوحيد الذى تستطيع هذه العقدة ان تحركه ، اذ ان له ايضا جانبه العنيف والسادى ، فالصراع ــ مثلا ــ ضد الجبل هو رغبة في اثارته وفى السيطرة عليه. لذلك لا تنفصل هواية المتسلق عن ارادة القوة والتعطش الى الهيمنة والسيادة . واذا امتزجت هذه الهواية برغبة النظر الى الابعاد اللامتناهية وحب التمركز فى قلب الوجود ، فانه ــ لا شك ــ سوف ينضم اليهما أغراض وحاجات اخرى . مثل الشغف بالمشاهد العظيمة والبحث عن التفوق والسمو . (١١١)

• • •

هل يمكننا الان ، بعد تتبع مراحل نظرية أو فلسفة الخيال عند جاسون باشلار، أن نتحدث عن تطور ما فى مفاهيم هذه النظرية، وخاصة فيما يتعلق بتعريف الصورة الخيالية وتحديد موقعها من الضمير المتخيل . اننا ، فى الحقيقة ، لا يمكن ان نصل الى ذلك عبر هذه الدراسة التى كرسناها فقط لما كتبه باشلار صراحة عن شاعرية الخيال ، المادى منه والدينامى . الا أننا اذا ادخلنا فى الاعتبار موقفه فى الدراسات «الابستمولوجية» سوف نرى **أنه كان فى البداية ينظر الى الصورة على انها عقبة فى تاريخ تطور العلوم،** وهذا صحيح فى موضعه ، لان تأسيس العلوم الحديثة تطلب ، كما يرى الكاتب بحق ، نوعا من « **الفصم المعرفى** coupure epistemologique الحاسم بين ماضيها وحاضرها ، وهكذا كان الامر بالنسبة الكيمياء الحديثة التى أسسها « لافوازيه » ، فهى ليست لها اية علاقة بكيمياء العصر الوسيط أو بالكيمياء « الفلوجيستكية » phologistique وبالنسبة للطب الذى انفصل نهائيا عن

---

(١٠٩) نفس المصدر ، ص ٣٤٢ ــ ٣٥٢

(١١٠) نفس المصدر ، ص ٣٥٥ ــ ٣٧٢

(١١١) نفس المصدر ، ص ٣٧٣ ــ ٣٨٦

الخلفيات الفلسفية فى القرن التاسع عشر وبالنسبة للرياضيات التى نقلها نيوتن من مستوى الباطن الى مستوى الظاهر ، ولقد كانت حتى ديكارت وسبينوزا على أنها ادراك لجوهر الاشياء كأنما للوجود طبيعة رياضية أو جوهر رياضى ، وقل ذلك تقريبا بالنسبة لمعظم العلوم . أما نظرة باشلار بعد ذلك ، الى **الصورة على انها قيمة فى ذاتها** ، وكائن ممتلىء بذاته ، كما نرى ذلك بوضوح من خلال هذه الدراسة ، فلا نعدها تطورا حقيقيا بقدر ما نعدها اضافة الى ما سبق أو — بعبارة أدق — نوعا من رد اعتبار الصورة والخيال اللذين كانا يعدان أقل شأنا واحط قدرا من المعرفة العقلية . كذلك بالنسبة لنظرته الى فرويد واعتماده على يونج ، واذا كان لا يمكن ، بأية حال من الاحوال ، اضافة كلام يونج وخاصة ما يؤمن به من تصورات أولية ونماذج قبلية الى كلام فرويد ، الا أن ما يأتى به باشلار ، تلميذ يونج ، لا يقوض دعائم الفرويدية ، التى ما زالت تتجدد حاليا على يد «لاكان» ومدرسته البنيوية ، بل يضيف اليها ، فى نظرنا ، ابعادا كانت تهملها. **الخطأ اذن هو ان تقدم الحقيقة النفسية التى لا تكون حقيقة في الواقع الا بقبولنا اياها واقتناعنا بها ، من جانب واحد ، وان تصور بعد ذلك على انها المطلق الذى لايقبل التناقض أو الجدال .**

نظرية باشلار فى الخيال **لا تضع حدا اذن للتحليل النفسى الفرويدى ، انها** توضح فقط جانبا اخر من جوانب النفس البشرية ، وربما الجديد فيها خلال عبورها من اللاشعور الى الشعور — وهو عبور يخضع الحكم عليه للخطأ والصواب لانه فى ذاته حكم قيمة — هو **فى احلالها التفسيرات الغائية محل التفسيرات السببية** ، الا ان هذا المنحنى لا يلغى ، مع ذلك ، كل الجوانب الاخرى المعتمة فى حياة اللاشعور ولا يلقى الضوء بالذات على تلك المنطقة من الظلال التى يرد اليها باشلار احلام الراحة والانكماش على الذات . والحقيقة ان الاضواء « الباشلاردية » لا تبدد ظلام اللاشعور ، وليس ذلك ايضا من مصلحتها ، لانها فى حاجة اليه لتقيم الجدلية الثنائية التى يكلف بها الكاتب ويقيم عليها مجمل نظريته . نقول باختصار : **ان الجوانب المشرقة — لا شك — موجودة فى الانسان ، ولكنها لا تكتسب جل معناها الا اذا اخذنا** فى الاعتبار الجوانب المظلمة فيه . وهذا هو عين العلاقة الفرقية التى ابرزها علم اللسان البنيوى ، والتى سبق أن أشار اليها بحدسه وحسه المرهف شاعرنا الكبير ابو الطيب المتنبي حين قال :

(ونذيمهم وبهم عرفنا فضله
وبضدها تتبين الاشياء)

أما بالنسبة للخلاف فى وضع الصورة الخيالية من الناحية « الانطولوجية » بين باشلار وسارتر ، فهو خلاف لا وجود له ، فى الحقيقة ، خارج تصور محدد الشاعرية اللحظة . واللحظة المقصودة هنا هى المطلق عينه الذى يتسنى لنا أن نعيشه من خلالها فى حالة تطابق تام بيننا وبينها ، فلا أمام ولا وراء ، ولا سابق ولا لاحق ، هى المطلق ، لانها لحظة الدفعة الحيوية ، لحظة الالهام المفاجىء التى يغمر الضمير بنوره ويملأ عليه كل دروب الوعى فلا يفلت منه الا بالصحوة أو باليقظة التى تهدد أركان الجسد وترضى النفس رضا فيصبح الشاعر أشبه بحالة النبى التى ترتعد فرائصه تحت وطأة الوحى . وهذه الحالة لا تقضى جذريا على مفهوم العدم السارترى ، **لان الضمير المملوء بذاته فى الصورة لايستطيع ان يظل على هذا الوضع الا مدة لحظة ، وهى لحظة التطابق بين الذات وموضوعها والغاء الزمن .** ويقول باشلار ، مناقضا نفسه مؤيدا هذه الفكرة ضمنا فى نقده لمفهوم الاستمرارية الزمنية عند برجستون : **« لا تعرف الاستمرار**

في الشعور أو في التأمل أو في التفكير أو فـي الارادة ، ان كيانها لا يعرف الاستمرار أصلا . لماذا اذن الذهاب بعيدا بحثا عن العـدم ؟ ولماذا نبحث عنه في الاشياء؟ انه موجود بداخلنا ومتناثر على طريق ديمومتنا بحيث يقطـع في كل لحظة ما نعكس به مـن حـب أوايمان أو ارادة او تصور . » (١١٢)

ان العدم بهذا المفهوم لا يقل اهمية عن الكينونة ، اذ انه علامة اقوى عـلى صـدق الحياة وسمة اليق بحرية الضمير ، **وان كانت الحرية ، عند سارتر ، صفة مجردة فـي حد ذاتها لا تكتسب قيمتهـا ومعناها الا عبـر « موقف » يحدد هويتها ويدعـم جذورها .** وانى لفكرة العدم أن تكون غير ذلك عند باشلار صاحب مفهوم « الفصم المعرفى » الـذى لا يمكن أن تكون له قائمة الا استنادا على فكرة انقطاع الاستمرارية التى تقوم بتحطيم سلسلة الفكر الخطى بحيث يتـاح للعقـل المبتكر أن يحدث طفراته المبدعة الخلاقـة . ان الادراك الانطولوجى للصورة الخيالية ، عند باشلار ، يشبه كثيرا ، فى رأينا ، تعريف الحدس الذى يقدمه لنا « كونشفسكى » فـى كتابه عـن « **السيكولوجيا الدينامية والفكر المعاشـى** » (١١٣) حيث يبرزه كصورة دينامية ، متحركة فجائية وقصيرة . ان الحدس ، عنده، يستمد جذوره من المادة ويفيد من الاحاسيس . لذلك يمكننا أن نقول عن الصورة الخيالية ، عنـد باشلار ، ما يقولة الكاتب المذكور عن الحدس بانها « تفيد من كل احساس يعمـل عـلى التوازن الداخلى ويعمـق الحساسية ويثـير الاحلام . » (١١٤)

★ ★ ★

(١١٢) Gaston Bachelard, **La dislectious de la durée.** Paris, P.U.F., 1963, p. 29

C. Konczewski, **La psychologis dynamique et la pensée vécue.** Paris, Flammarion, 1970, p. 302.

(١١٤) نفس المصدر ، ص ٣٠٦

مطالعات



النصوص والاشارات
قراءة فى فكر رولان بارت

« الادب يمثل عالما لا متناهيا ، اما النص فانه يمثل لانهائية اللغة » .

احمد ابوزيد

أستاذ الانثربولوجيا بجامعة الاسكندرية
عميد كلية الاداب السابق بجامعة الاسكندرية

وربما كان رولان بارت Roland Barthes (١٩١٥ – ١٩٨٠) أكثر المثقفين الفرنسيين المعاصرين تأثيرا فى الفكر الفرنسي بعد سارتر الذى توفى على أية حال بعده بأسابيع قليلة . وحين مات بارت يوم ٢٦ مارس ١٩٨٠ وهو لم يكتمل الرابعة والستين ، بعد أن دهمته سيارة يوم ٢٥ فبراير وظل طريحا فى المستشفى شهرا كاملا ، شعرت فرنسا والعالم المثقف بفداحة الخسارة ، وكان شعور من عرفه من المثقفين فى مصر بالذات أليما للغاية ، فقد عرفته جامعة الاسكندرية أستاذا بكلية الآداب فى آخر الاربعينات وأول الخمسينات ، وهو لا يزال فى بداية حياته الفكرية الخصبة التى بدات متأخرة بعض الشيء عن أقرانه نتيجة للمرض الطويل فى صباه وشبابه الأول . ولكن بارت لم يكن مع ذلك كاتبا عاديا كغيره من الكتاب الكثيرين الذين تمتلىء بهم الحياة الادبية والفلسفية والفكرية فى فرنسا ، وانما كان مفكرا نافذ النظرة عميق الفكرة ، بحيث نجد ادوارد روثشتاين Edward Rothstein يقول فى عرضه لكتاب **« برج ايفل واساطير اخرى »** الذى يضم بعض مقالاته المترجمة ، وهو العرض الذى قدر له أن يظهر بعد موت بارت بأسبوع واحد « ان بارت لم يكن (متفرجا) عاديا حين كان ينظر الى باريس من اعلى برج ايفل الذي كان يعجب به أشد الاعجاب . ولقد شغل بارت فى الحياة الادبية والفكرية فى فرنسا نفس المكانة التى يشغلها برج ايفل فى حياة باريس . فكما أن المرء لا يستطيع ان يذهب الى اى مكان فى باريس دون أن يحس بوجود برج ايفل العملاق ، كذلك لا يمكن للمثقف ان يذهب الى اى مكان فيها دون أن يحس بوجود بارت الذى يتغلغل فى كل الاوساط الادبية والفكرية ، ودون ان يسمع اسمه يتردد فى هذه الاوساط ، ودون أن يرى كتبه معروضة فى المكتبات » ... ولقد عرفت تلك الاوساط الفكرية الراقية بارت كأحد « جماعة النقاد الأدبيين » ، بل ومن أكبر ممثلى تلك الحركة

النقدية الحديثة ، ولكنه لم يكن **مجرد** ناقد أدبى بالمعنى القديم الشائع للكلمة ، وانما كان **بطلا** من ابطال الفكر حسب تعبير جون وايتمان John Weightman الذى يقول في مرثيته التى نشرها فى **الاوبزرفر** يوم ١٦ ابريل ١٩٨٠ : انه ليس من المبالغة فى شيء أن نقول ان فرنسا فقدت بموته « بطلاقوميا » واحد « نجوم الفكر والثقافة » الذى انتخب منذ ثلاث سنوات فقط ، وهو فى الثانية والستين من عمره ــ لشغل كرسى « علم الاشارات » او السيميائية Semio'ogie (١) ــ كما يحب جاك بيرك Jacques Berque ان يسميها . وقد انشيءذلك الكرسي خصيصا له فى الكوليج دوفرانس ، وكان ذلك بمثابة اعتراف جماعى بمكانتـه وتأثيره في الحياة الثقافية . ولذا فقد شعر الكثيرون من المثقفين فى انجلترا بالذات بان **جريدة التايمز** Times لم تكن منصفة حين وصفته بعد موته بأنه كان « ناقدا عميق التأثير » فحسب ، وراوا فى ذلك القول (وصفا) شديد البرودة يبعث القشعريرة فى الجسم لأنه لايعطى فكرة واضحة عن مدى ما أسهم به فى الحياة الفكرية داخل فرنسا وخارجها على السواء ... فعلى الرغم من أن فرنسا تتغير ــ كغيرها من المجتمعات ــ بسرعة فائقة فانها لا تزال ــ حسب قول وايتمان ايضا ــ تحتفظ بخاصية اساسية فريدة ومميزة ، الا وهى القدرة الفائقة على خلق الشخصيات الفذة العملاقة ، او الشخصيات الكاريزمية ، الذين يمكن وصفهم بأنهم « أبطال الفكر » ، بنفس الطريقة والمعنى اللذين « تنتج » بهما روسيا « أبطال الشطرنج ولا تزال عبارة ديكارت الشهيرة :«انا موجود مادمت افكر » ــ لا تزال هذه العبارة الشهيرة

---

(١) كان أول من استخدم كلمة « سيميولوجيــا Sémiologie **واقترح قيام علم يحمل هذا الاسم الذىيعنى « عام الاشارات » أو علم العلاماتهو العالم اللغوى الشهير فردينان روسوسير** Ferdinand de Saussure **الذى يقول فى كتابه (دروس فى علم اللغويات العــام** Cours de Linguistique Générale **الذى نشر عام ١٩١٥ : « ان من الميسور قيام علم يدرسحياة العلامات او الاشارات فى المجتمع ، على ان يكون جزءا من علم النفس الاجتماعى ، وبالتالى جزءا من علم النفسالعام . وسوف أطلق على هذا العلم اسم علم الاشارات** Sémiologie **(من الكلمة اليونانية** Semeion **اى اشارة او علامة) . وسوف يعنى هذا العلم بتبين مكونات الاشارات او العلامات والقوانين التى تحكمها . ونظرا لانهذا العلم لم يقم حتى وقتنا هذا فيجب أن نخصص له مكانا من الآن . والواقع ان اللغويات ذاتها لن تكون سوى جــزءمن علم السيميولوجيا العام ، كما ان القوانين التى تكتشفها السيميولوجيا سوف تطبق على اللغويات التى ســوفتختص بمجال محدد وواضح ضمن الدراسات الانثربولوجية» (صفحة ١٦) . ومع ان دو سوسير يرى ان تدخــلالسيميولوجيا فى نطاق علم النفس الاجتماعى فان الكتاب المحدثين يرون أن مجال هذا العلم الجديد يمتــد الىموضوعات لا تدخل فى علم النفس الاجتماعى او علم النفس العام مثل التحليل الفنى . ولكن المهم هنا هو ان عــلمالاشارات يهتم فى المحل الاول بدراسة انساق الاشارات او العلامات والرموز** Signes **بنفس الطريقة التى يدرسبها علم اللغويات** Linquistics **اللغة . ولقــد لبنت المدرسة البنائية وبخاصة فى فرنسا هذا العلم الجديدوارتبطت به أسماء عدد كبير من المفكرين والكتاب والادباء والبنائيين الفرنسيين ، ومن اهمهم بطبيعة الحال رولانبارت ، وقد ظهر ذلك واضحا حتى فى كتاباته المبكرة ،واعنى بها سلسلة المقالات التى ظهرت فى** Combat **عام ١٩٤٧ ،والتى أعاد كتابتها ونشرها عام ١٩٥٣ فى اول كتبه « الكتابة عند درجة الصفر » الذى سوف نشير اليه فيما بعــد .بل انه كتب كتابا خاصا فى الموضوع عام ١٩٦٥ بعنــوان « مبادىء علم الاشارات** Elements de Semiologie **كما اعتمــد على الســيميولوجيا فى كتابه « اســاطير** Mythologies **حيث يحلل بعض الاساطير الغامضةوراء عدد من الظواهر الحديثة فى المجتمع الفرنسى مثــل الموضة والرياضة والاعلانات وغيرها من اساليب التعبــيرغير اللفظى التى تستخدم للتعبير والاشارة عن بعض المواقف والاوضاع الاجتماعية . (انظر فى ذلك ايضا :**

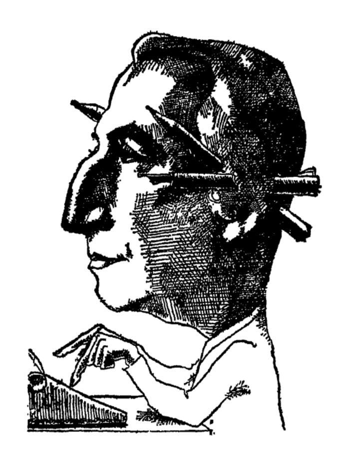
Philip Pettit ; The Concept of Structuralism ; p. 33

قائمة وصادقة وتمثل ركيزة من ركائز العقل الفرنسى ، ومبدأ من مادئه العامة .

ويذكر لنا وايتمان انه حين كان(وايتمان نفسه) لا يزال في مقتبل شبابه كان هناك (ثلاثى) — أو على الأصح (ثالوث) رائع من كبار « اساتذة الفكر » فى فرنسا يتألف من اندريه جيد André Gide وبول فاليرى Paul Valéry وآلان Alain ، ثم ظهر بعد الحرب العالمية الثانية « ذلك الثنائى المتعادى » المؤلف من جان بول سارتر Jean-Paul Sartr والبير كامى Albert Camus ، ومن بعدهما جاء (مزيج) من المفكرين يضم كلود ليفى ستروس Claude Lévi-Strauss وجان لاكان Jean Lacan وميشيل فوكو Michel Foucault وبارت نفسه ومن بين هؤلاء الاربعة الاخيرين كان بارت يحظى — فى رأى وايتمان — بأكبر قدر من الاتباع والمعجبين داخل فرنسا . (ويلاحظ هنا ان وايتمان يعطي لبارت اولوية فى هذا الصدد على كلود ليفى ستروس نفسه الذى ارتبط اسمه أكثر من غيره بالبنائية ، وذاع صيته ذيوعا كبيرا بين علماء الانثربولوجيا بالذات) (٢) . وقد بلغ هؤلاء الاربعة جميعا درجة عالية جدا من الشهرة والمكانة والعظمة الفكرية، كانت تجعل الكثيرين من صغار الكتاب والمريدين يشفقون على انفسهم من أن يتعرضوا لهم ولأسمائهم واعمالهم بالنقد أو التجريح . وهذه هى خاصة (الكاريزما) التى يتكلم عنها عالم الاجتماع الالماني ماكس فيبر Max Weber والتى انتقلت الى غيره من الكتاب ، والتى

---

(٢) ليس من شك فى ان بارت أسهم اسهاما وافرا مع عدد من كبار المفكرين والكتاب الفرنسيين المحدثين من امثال ليفى ستروس فى وضع اسس « البنائية » التى تحتل فى الوقت الحالى مكانة مرموقة فى الفكر الفرنسى رغم كل ما يوجه اليها من انتقادات . وكثيرا ما يخطىء الكتاب والمثقفون وبخاصة فى العالم العربى فيعتبرون البنائية مذهبا فلسفيا كالوجودية مثلا . والواقع أن البنائية هى منهج للبحث والتفكير وموقف يلتزم به المفكر فى معالجة الاشياء وتفسيرها ، اى انها ليست فلسفة او طريقة للسلوك اواسلوبا للحياة . وكما يقول ستاروك : ان الانسان لا يمكنه ان يكون بنائيا بنفس المعنى الذى يستطيع ان يكون به وجوديا ، وانه ليس هناك « نواد ليلية بنائية ولا ملابس بنائية ولا اسلوب للحياة بنائى مثلما كانت هناك نواد وملابس واساليب سلوكية وجودية (ستاروك : صفحه ٢) . ومع ان الاتجاه البنائى ازدهر فى باريس فى الستينات الا انه ظهر فى حقيقة الأمر قبل ذلك فى اماكن اخرى . وعلى اى حال فقد ارتبطت البنائية وبخاصة فى مجال البحث الانثربولوجى باسم كلود ليفى ستروس . ومع ان بارت يدخل ضمن زمرة المفكرين البنائيين الكبار فى فرنسا فالظاهر انه هو نفسه لم يكن شديد التمسك بهذا (الوصف) خاصة وان تفكيره وقراءاته وثقافته الواسعة كانت (انتقائية) او (انتخابية) ، ويظهر ذلك واضحا فى المنهج الذى اتبعه فى دراساته الادبية وكذلك ايمانه العميق بالحاجة الدائمة الى الانتقال من موقف نظرى معين الى موقف آخر ، بحيث انه كثيرا ما كان يتبنى المناهج التى تعلمها من مجالات العلوم الاخرى . وزيادة على ذلك فان بارت على عكس الكثيرين من البنائيين ، لم يكن يقنع بالدراسة الاستاتيكية وانما كان يعطى جانبا كبيرا من اهتمامه للبعد التاريخى للفكر وتطوره خلال الزمن ومتضمناته بالنسبة للمجتمعات الانسانية مما كان يجعله بالضرورة ينظر الى الاشياء نظرة نسبية . وهذه كلها امور سوف نعود اليها فى المقال . ولقد كانت أداة بارت فى موقفه البنائى ، ودراسة كل ما يتعرض له من موضوعات دراسة بنائية ، هى اللغة ، وذلك عن طريق الرجوع الى ما يسميه « معجم المعانى » . فالمفكر او الكاتب البنائى الجاد او الملتزم انما يستخدم فى تحليله مصطلحات فنية معينة يستمدها من اللغويات البنائية . واحد المصطلحات الاساسية التى اصبحت بمثابة المحور فى كتاباته هو مصطلح « الاشارة Signe » او العلامة . وكما هو الحال بالنسبة لكل البنائيين الفرنسيين بالذات فان هذا «المعجم» كان مستمدا الى حد كبير من اعمال دو سوسير النظرية عن اللغة « الطبيعية » او اللغة الانسانية . فهذه الآراء والنظريات التى وضعها دو سوسير فى بداية هذا القرن كانت هى اساس البنائية الحديثة ، ومن هنا كان اهتمام البنائيين الفرنسيين باللغة ، وبخاصة بالوحدة الاساسية فى اى لغة ، وهى ما يسمونه « العلامة اللغوية » او «الاشارة اللغوية » ، وهو مصطلح من الصعب جدا تعريفه باعتراف البنائيين واللغويين انفسهم . وكل ما يمكن قوله فى هذا الصدد هو ان اى كلمة فى اى لغة هى « اشارة » او «علامة» وان اللغة عبارة عن نسق من هذه الاشارات او العلامات .



لانكاد نجد لها ترجمة عربية دقيقة ، وانما أصبحتالكلمة على اي حال مصطلحا يستخدم فى كل اللغات بغير ترجمة .. لقد أصبح هؤلاء الكتاب الأربعة « موضوعا للحب العقلى أو الكراهية العقلية فحسب » ، لدرجة أن تلاميذهم واتباعهم يقسمون بهم ويحلفون بأسمائهم ، في الوقت الذى يثير مجرد ذكر اسمهم — من الناحية الاخرى — السخط والحنق فى نفوس أعدائهم (العقليين) . وهذه الحماسةلبعض المفكرين او ضدهم تعتبر ايضا من أهم ملامح الحياة الثقافية فى فرنسا ، ولا نكاد نجد لها مثيلا فى اى بلد آخر .

وعلى الرغم من اشتغال بارت فى شبابه بالتدريس بجامعة الاسكندرية ، ومن قبلها بجامعة بوخارست ، فانه لم يهب نفسه تماما للحياة الاكاديمية ولم ينقطع كلية للتدريس باحدى الجامعات . وقد يكون ذلك راجعا الى الظروف الصحية المسيئة التى منعته فيشبابه من أن يسلك طريقالتعليم الذى يؤدىبصاحبه فى آخر الامر الى تلك الحياة الاكاديمية . ومع ذلك فلم يكن هذا شرا كله ، بل ربما كان فيه الكثير جدا من الخير بالنسبة لبارت وتطوره الفكرى ، لأنه اتاح له الفرصة للتحرر من القوالب الفكرية الاكاديمية التقليدية التى لا تخلو من بعض الجمود . ومع ذلك فقد كان لبارت حلقته الدراسية الخاصة به (سمينار) فى مدرسة الدراسات العليا بباريس Ecole des Houtes Eutdes منذ عام ١٩٦٢ ، وقد انتشر اسمه وذاع صيته منذ ذلك الحين سواء عن طريق محاضراته أو كتاباته .

ولقد كان لبارت أسلوبه الخاص المتميز جدا فى الكتابة ، وهو أسلوب ملىء بالألفاظ والتعبيرات اللغوية الجديدة مثلما كان يتميز بالدقة الشديدة فى انتقاء الكلمات . وقد حاول الكثيرون تقليده ومحاكاته . ومع ذلك فان تحديد مكانته بين المفكرين الفرنسيين يعتبر في نظر الكثيرين مسألة سهلة وصعبة فى الوقت ذاته ، على الرغم مما قد يبدو فى هذا القول من تناقض . فهو يعتبر — من ناحية — مثالا طيبا للكاتبالمفكر البورجوازي الذى يقف موقف العداء من البورجوازيين ، وشأنه فى ذلك شأن اندريه جيد وسارتر ، بحيث كان يسخر كل مصادر ثقافته الواسعة العريضة المتنوعةفىالهجوم على المجتمع الفرنسيالمعاصر الذى كان يعتبر فى نظره ، ونظر الكثيرين غيره من المفكرين والمثقفين ، مجرد مجموعة هائلة من (الاغترابات) ، مما كان يثير التساؤل عما اذا كان من الحكمة الابقاء على هذا النوع من المجتمع ، واذا لم يكن من الافضل تدميره والقضاء عليه تماما . ولقد تناول بارت فىكتابه « **أساطير** Mythologies » كثيرا من مظاهر الحياة فى هذا المجتمع الفرنسي البورجوازي محاولا بطريقته الخاصة أن يبين لنا كيف يعمل هذا المجتمع وكيف يتصرف الناس فيه،ونوع الأوهام التى تتحكم فى حياته وحياتهم ، وهو أمر سوف نعود اليه فيما بعد . ولقد دفعه ذلكالى أن يقفدائما فى صف كتاب « الطليعة» ويعمل على تشجيعهم ، لأنهم يمثلون الحركة وكل ما هو جديد ومثير ووجودى ، فى مقابل (الماهيات) التى كانت النزعات الانسانية (الهيومانيزم) البورجوازية التقليدية تعتبرها أهم خصائص الطبيعية البشرية ... ولكن من الناحية الأخرى فان بارت كان يتمتع بذلك النوع من العقلية المتوثبة غيرالمستقرةوالقادرة على الارتياد وعلى التمييز والاختيار والانتقاء والتوفيق بين ما تجمعه من مختلف المدارس والنظرياتوالاتجاهاتوالمواقف ،بحيثاستطاع أن يستخدم هذا كله في صنع نسيج موحد يضم خيوطا من الماركسية والفرويدية والوجودية السارترية وفينومنولوجيه باشلار (**انظر مقال الدكتور الكردى فى هذا العدد**) ولغويات دوسوسير De Saussure وما بعده والبنائية وغير ذلك ومن كل هذا المزيج الثقافى والفكرى الهائل المعقد حدد موقفه من العالم ومن الثقافة ، وهو موقف يعتبر العالم وكل ما فيه مجرد اشارات أو علامات Signes . فالانسان يحيا بالاشارات والعلامات والرموز

التى تتجمع بشكل أو بآخر وتنتظم فى شكل انساق وانماط تسمى أحيانا بالدين ، وأحيانا اخرى بالسياسة او الادب او الاقتصاد السياسى أو ما الى ذلك ، وكلها تعتمد فى آخر الامر على اللغة التى هى نسق الاشارات الاساسى .

والواقع أن كل انتاج بارت الفكرى وكل كتاباته ، ابتداء من كتابه **Le Degré Zéro de l'ecruture** حتى آخر أعماله وهو كتابه الغريب **Fragments d'un Discours Amoureux** يمكن اعتبارها نوعا من التأمل الطويل المتنوع فى اللغة .

• • •

ووعلى الرغم من ارتباط اسم بارت **بعلم الاشارات** فان معظم ما كتب عنه حتى الان يدور حول اسهامه الغزير العميق فى المجال الادبي . وفى ذلك يقول جون ستاروك **John Sturrock** فى الكتاب القيم الذى نشره مؤخرا (١٩٧٠) بعنوان : **Structuralism And Since** بقدر ما اسهم بارت فى احياء واستثارة العقل الادبى بشكل لا يدانيه جهود غيره من الكتاب ، وبقدر ماكان يخاطر ويجازف فى ارتياد مجالات جديدة من أجل الوصول لصياغة مبادىء مستحدثة لفهم الادب ،فانه كان يثير عليه نقمة الاخرين لرفضه المبادىء القديمة ومهاجمتها » . وخليق بقراءة كتاباته ان تدفع القارىء الى التفكير بطريقة اكثر ذكاء وعمقا ومتعة فى ماهية الادب وممارسة الكتابة ووظيفتها على السواء . ولقد جدد بارت النقد الادبى فى فرنسا بحيث أصبح مجاله الان اكثر تنوعا مما كان عليه من قبل . بل ان آراءه تجاوزت فرنسا واصبحت تؤثر فى تحديد النقد الادبى وتوجيهه في أنحاء كثيرة من العالم ، نتيجة لترجمة كتبه الى عدة لغات . والطريف فى الامر هو أن بارت لم يحقق ذلك كله عن طريق تكوين موقف نظرى محدد وثابت ازاء الادب والتمسك بهذا الموقف والالتصاق به فى عناد طيلة الوقت ،بل ان الامر كان على العكس من ذلك تماما . فبارت مشهور بتنقلاته وتحولاته ، وبقدرته على تجاوز المواقف والاتجاهات القديمة ، بما فى ذلك مواقفة السابقة هو نفسه ، ثم اعتناق مواقف ووجهات نظر جديدة لم تكن متوقعة منه ، بحيث يمكن القول أن كل كتاب من كتبه كان يمثل نقطة انطلاق فى اتجاه جديد أكثر مما هو توكيد لموقف قديم كان يعتنقه من قبل ،ولكن ذلك لا يعنى أبدا أن كتاباته ككل تفتقر الى الاتساق والاطراد والتماسك والانسجام ، وهذه حقيقة كثيرا ما تفوت على الكثيرين ممن يقنعون بتتبع الجوانب الجديدة فى فكره او مظاهر التجديد فى كل كتاب من كتبه على حدة دون أن يأخذوا أعماله كلها **كوحدة** . وتكشف هذه التحولات والمواقف الجديدة بغير شك عن رغبة أكيدة فى متابعة الاحداث والاتجاهات مثلما تكشف عن مدى حيوية تفكيره ، بحيث أنه لم يكن يسمح اطلاقا لافكاره واتجاهاته وآرائه وتفسيراته وتأويلاته للادب أن تبقى لفترة طويلة داخل قالب نظرى جامد ومتزمت . **ولقد انتبه بارت نفسه الى هذه الخاصة الاساسية فى تفكيره** بحيث نجده يقول فى كتابه الذى أصدره عام ١٩٧٥ بعنوان (**رولان بارت بقلم رولان بارت** او **رولان بارت ينظر الى نفسه** **Roland Barthes par Roland Barthes** « ان رولان بارت يرفض تماما أن تكون له صورة محددة واضحة ، ولا يحتمل أن يكون له تعريف محدد » . وهذا معناه بقول آخر ـ حسب راي ستاروك ـ « انه كان يقف ضد أية محاولة تستهدف جعله موضوعا يثير الاهتمام ويعارض ذلك اشد المعارضة ، لان الموضوعات والاشياء هى وحدها التى يمكن تعريفها وتحديدها وتوضيحها بحيث تصبح خالية من الغموض، دون أن يكون لها فى الوقت ذاته القدرة على تغيير نفسها تغييرا جوهريا . وهذا موقف

مألوف فى الحياة الفكرية فى فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية ، ويتمثل الى حد كبير فى الاتجاهات الوجودية بعد الحرب ، وهى الفلسفة التى كان لها أكبر تأثير فى فرنسا منذ عام ١٩٤٥ حتى اواخر الخمسينات » .

ولقد ولد رولان بارت عام ١٩١٥ ، وبذلك كان عمره ثلاثين عاما عند نهاية الحرب العالمية الثانية ، ولكنه كان قد قاسى طويلا من مرض السل وبخاصة بين عامى ١٩٤٢ و١٩٤٧ وهى فترة أمضاها في احدى المصحات . ومن هنا جاء نضوجه الفكرى متأخرا بعض الشىء عن أقرانه كما سبق أن ذكرنا . ولقد خضع بارت فى أول الامر لتأثير وجودية سارتر ، ويبدو ان ذلك التأثير كان قويا وعميقا بحيث بقيت بعض ملامحه واضحة حتى فى كتاباته المتأخرة ، وتمثل هذا بوجه خاص فى رفضه ونفوره الشديد من الفلسفة التى كانت تعارضها الوجودية ، ونعنى بها « الجوهرية » Essentialism التي تقول بتقديم الجوهر على الوجود وترى أنه يوجد فى كل فرد انسانى جوهر أو ماهية نهائية لا تتغير ، وتملي عليه ان يسلك ويتصرف ضمن اطار أو حدود يمكن التنبؤ بها بشكل او بآخر على ما يقول ستاروك . فهى بذلك فلسفة جبرية الى حد كبير ، بعكس الوجودية التي تبشر بحرية الفرد الكاملة للتغير باستمرار والتخلص من القيود التى يفرضها عليه ماضيه ، وكذلك الهروب من أية تحديدات أو « تعريفات » نهائية يفرضها عليه الاخرون . فالوجود اذن اسبق على الماهية او الجوهر ، والانسان لا يصبح ماهية « الا بعد ان يموت بالفعل ... فكأن بارت كان يعظم ويبجل الوجود المتغير المرن الذي يختلف كل الاختلاف عن جمود الجوهر والماهية ، ومن هنا كان رفضه لتلك الفلسفة التي كانت تعتبر بمثابة ايديولوجيا يؤمن بها الكثيرون من المفكرين والمثقفين الفرنسيين التقليديين الذين ينتسبون الى البورجوازية أو يؤازرونها ، فالجواهر والماهيات ، وكذلك كل اشكال « التوازنات » من شأنها ان تؤدى الى جمود العقل وشلل حركته ، ولذا فهى أشبه شىء « **بالابراج الفلكية** » التي تحدد مسبقا للعالم مصيره ومستقبله .

ولقد ذهب بارت فى ذلك الى أبعد مما ذهب اليه سارتر . فلقد كان سارتر يؤمن على الاقل ـ بأن الفرد الانسانى يتمتع بقدر من التماسك والوحدة ، بينما كان بارت على العكس من ذلك تماما ، يؤمن بالتفكك والتحلل والتفسخ والتعدد ، ويذهب الى أن الوحدة « المزعومة » للفرد لا تلبث أن تتحلل وتذوب وتختفي فى التعدد والكثرة ، ولذا كان بارت يميل الى توكيد كل ما هو متعدد وغير متواصل ويبدو ذلك واضحا من موقفه من كتب « سيرة الحياة » Biographies « كشكل من اشكال الادب ، فقد كان يرفضها على زعم انها تعطي انطباعا « بالتكامل المزيف » للشخص الذى تدور حوله ويصفها بانها « ذكرى مزيفة » لشخص لا يزال حيا ، ويرد ما فيها من زيف الى انها « تبدو منطقية » بشكل يتنافى مع الحقيقة والواقع وظروف الحياة .

ولقد أصبح هذا « التفضيل » غير المألوف للتعدد والتشتت بدلا من الوحدة والالتئام والتماسك من أهم ما يميز كتابات بارت ، وازداد هذا الميل وضوحا بتقدمه فى الكتابة ... لقد كان يرفض منذ البداية أن يتقبل « وجهة النظر السائدة » عن الاشياء ، لان مثل هذه النظرة ، التى يقبلها الناس فى العادة بغير مناقشة ويسلمون بها ، كثيرا ، ما تعمى أبصارهم عن احتمال وجود وجهات نظر اخرى عن تلك الاشياء ذاتها . ولذا كرس بارت جانبا كبيرا من جهده وفكره لنقض وجهات النظر المقبولة الراسخة فى الادب ، وهي فى العادة وجهات النظر التى كان يتمسك بها الاكاديميون من أساتذة الجامعات . وبلغ فى معارضته ونقده لتلك الاراء (التقليدية) حدا دفع بالبعض الى الاعتقاد بانه لم ينجح فى تدعيم اسمه لانه جعل من نفسه (سوطا)

يلهب ظهر النقد الادبى الاكاديمى . وكان من السهل عليه أن يفعل ذلك على أي حال ، خاصة وانه لم يكن أستاذا جامعيا ، رغم كل ماذكرناه عن اشتغاله بالتدريس فى اواخر الاربعينات فى بوخارست والاسكندرية ، وما قلناه عن حلقته الدراسية فى مدرسة الدراسات العليا فى باريس ، ومن أنه أنهى حياته أستاذا فى الكوليج دو فرانس . فلقد أعطاه (حرمانه) من العمل الاكاديمى قدرا من الحرية ومن الدافع لان يضع لنفسه نظرية مستقلة فى الادب ، وهى نظرية تحاول فى حذق ومهارة وواقعية أن تملأ الثغرة التى كانت تفصل بين الدراسة الاكاديمية والممارسة الفعلية للكتابة (Sturrock, p. 55) .

• • •

ولقد كان بارت يأخذ على النقد المعاصر عددا من المآخذ . وقد أثرت هذه النظرة المعارضة عليه حين بدأ هو نفسه فى الكتابة وظهرت واضحة فى كل مؤلفاته . ويلخص ستاروك هذه المآخذ أو الانتقادات فى أربعة انتقادات رئيسية هى :

اولا ــ ان النقد الادبى فى فرنسا كان **نقدا لا تاريخيا** ، بمعنى أنه كان يصدر من الناقد وينظر الى العمل الادبى ويعالج **النصوص** كما لو كانت القيم الاخلاقية والقيم الصورية أو الشكلية المتعلقة بهذا النص غير مرتبطة بزمن معين ولا تعتمد بحال على طبيعة المجتمع الذى (أفرز) هذه **النصوص** او الذى كتبت فيه هذه **النصوص** اولا ونشرت وقرئت لاول مرة . وهذا ، كما هو واضح ، هو موقف ماركس ، أو على الاقل اعتراض الماركسية الجديدة ، ولو أن بارت لم ينتم ابدا الى الحزب الشيوعي . من هنا كان بارت ينبذ كل الكتب التى تحاول التأريخ للادب الفرنسى على أنها مجرد سجلات للاسماء والتواريخ وبذلك فانها تخلو من المعنى ، وتعتبر لغوا وهراء ... انها مجرد **تاريخ وضعى** ، بأسوأ معانى هذه الكلمة . وتكشف عن جهل مؤرخى الادب بالاسلوب السليم الذى يجب اتباعه ، وعدم ادراكهم للتغيرات التي طرأت على طريقة دراسة التاريخ دراسة (حقيقية) وأن اتباع مناهج بعض المؤرخين العظام من أمثال لوسيان فيفر Lucien Febvre كان خليقا بأن يجعلهم يفهمون ما كان بارت يسميه « الوظيفة الادبية » أو « وظيفة الادب » La fonction literaire ويقصد بها الدور الذى يلعبه الادب في أى مجتمع من المجتمعات عن طريق دراسة بعض الظاهر الاجتماعية المعينة ، مثل طبقات الناس الذين يكتبون الكتب ، وطبقات القراء الذين يشترون هذه الكتب ، وما الى ذلك فمثل هذا (التاريخ) للادب يمكن ان يبدأ بدراسة الحقائق والوقائع الاجتماعية او الاقتصادية ، ويصعد الى الظواهر الادبية الخالصة، وبذلك يعطي صورة واضحة عن العلاقة الجدلية بين الادب والمجتمع الذى انتجه ، أو بين مرحلة ادبية معينة والمرحلة التي تليها وهكذا . وقد تمثل هذا الى حد كبير فى أول كتاب كتبه وهو « الكتابة عند درجة الصفر Le Dégré Zéro de L'écriture » الذى نشره عام ١٩٥٣ وهو فى الثامنة والثلاثين من العمر . وهذا الكتاب هو أقرب الى المقالة المطولة منه الى الكتاب ، وقد حاول بارت ان يبين فيه كيف ظهر ما يسميه « الكتابة البورجوازية » مشيرا بذلك الى الكلاسيكية الفرنسية ، وكيف ان هذه الكتابة (البورجوازية) بدات تتهاوى ليحل محلها « كتابات » عديدة متنوعة يمكن للكاتب ان يختار من بينها ، وهذا الاختيار انما يصدر

عن فعل معين من افعال « الالتزام » ، كماينم عليه .

ونحن نعرف الى اي مدى كانت كلمة(الالتزام) تتردد بكثرة فى كتابات سارتر والوجوديين بوجه عام ، ولكننا نجد بارت فى هذا الكتاب يذهب الى القول بأن عدم التزام الكاتب في كتابته لن يترك امامه فرصة الا الكتابة (المحايدة) التي تعنى عدم قدرته على تحمل أية مسئولية . ومثل هذه الكتابة (المحايدة) لن تكون فى أفضل صورها الا كتابة (جوفاء) فارغة من المعنى وخالية تماما من أى محددات تاريخية ... وعلى الرغم من قصر الكتاب وصعوبته فان قوة حجته وعمقه وبلاغةاسلوبه ساعدت على ان يحتل بارت مكانا لاباس به فى الادب اليسارى او بين « اليسار الادبي » . الا ان بارت لم يفلح مع ذلك فى الكشف بوضوح عن تلك المحكات التي يمكن الاعتماد عليها فى التمييز بين (كتابة) واخرى ، او بين (أسلوب) واخر — اذ يبدو انه كان يستخدم كلمة écriture بمعنى أسلوب Style ، كما ان الكثيرين من الكتاب يتشككون فيما اذا كان يمكن وصف اعمال جميع الكتاب الفرنسيين الذين ظهروا خلال قرنين كاملين بين عامي ١٦٥٠ و ١٨٥٠ بأنها كتابات « برجوازية » .

المأخذ الثاني الذي كان بارت يأخذه على النقد (الاكاديمي) هو انه كان نقدا يتميزبدرجة عالية من السذاجة من الناحية السيكولوجية كما أنه كان نقدا (جبريا) الى حد كبير — ان صحت هذه الصفة ، وكانت هذه السذاجة وتلك (الجبرية) تصلان الى حد (الابتذال) — كما يقول — حين كان الناقد يحاول تفسير مضمون النص في ضوء المعلومات المتوفرة عن حياة الكاتب وبالاشارة اليها ، لان هذا معناه تفسير العمل الادبي بالحياة ، وهو أمر يرفضه بارت ، وان كان يعلم فى الوقت ذاته أن هذه الطريقة فى التفسير لم تكن قاصرة على النقاد الفرنسيين ، وانما كانت شائعة بين كثيربن‌جدا من النقاد فى مختلف أنحاء العالم . وكان بارت يذهب ، كما يذهب البنائيون ، الى ضرورة فهم عناصر العمل الادبي فى علاقتها بعضها ببعض ، أى تفسير العمل الادبي بالعمل ذاته وليس بعناصر من خارج الادب‌تماما . (وهذا يعيدالى الاذهان عبارة اميل دوركايم Emile Durkheim المشهورة عن ضرورة تفسير ما هو اجتماعي) . فمن الخطأ الاعتقاد بأن الحقائق السيكولوجية في العمل الادبي هي تمثيل مباشر للحقائق السيكولوجية فى الحياة ، لان هذا — كما يرى بارت — يتناقض مع ما اثبته التحليل النفسى ، أو على الاصح يتنافي مع الحقائق الاولية فى التحليل‌النفسي الذى يبين‌ان‌الصلة بين هاتين المجموعتين من الحقائق ليست على كل هذه الدرجة من البساطة ، وأن أى حقيقة سيكولوجية ، سواءكانت هي الرغبة اوالشهوة او الزمت او الاحباط ، قد ينجم عنها « تمثيلات » مناقضة لها تماما ، وأنه كثيرا ما ينجم‌عن أحد الدوافع الحقيقية‌سلوك‌يناقض تماما ذلك الدافع . وهذا معناه ببساطة أنه من الخطأ أن نحاول تفسير الافكار بالرجوع الى حياة المؤلف . **فهناك فصل قاطع وحاسم اذن بين النص والمؤلف او الكاتب ، وانه من الممكن تحليل النص ذاته سيكولوجيا وتبيين ما فيه من نوازع وعصابات وانحرافات وما الى ذلك دون ان نزعم اننا حللنا فى الوقت ذاته الكاتب نفسه سيكولوجيا** . وكما يقول ستاروك فان بارت كان يحترم الغموض البالغ المتطرف الذى يلف علاقة الكاتب بما يكتب .

المأخذ الثالث الذى يأخذه بارت على النقاد الاكاديميين هو انهم — كفئة — او سلالة race كما يصفهم — يعانون مما يسميه

باللارمزية اوضد الرمزية a-Symbolia وذلك لانهم لم يكونوا يستطيعون ان يروا فى النص الا معنى واحدا يهتمون به ويركـزون عليه . وهذا المعنى الواحد كان في الاغلب هو « **المعنى الحرفى** » البسيط ، معتقدين انه هو **المعنى الحقيقي** للنص ، وانه من غير المجدى ، بل ومن العبث ، محاولة البحث للنص عـن معانى اخرى بديلة او حتى معانى مكملة لذلك المعنى « الحرفي » البسيط الواضح .

ومن هنا كـان بارت يـرى فى هـؤلاء النقـاد الاكاديميين رجالا على جانب كبير من الميل الى التسلط وضيق الافق والتزمت والغـرور ، بحيث كانوا يتصورون تزمتهم نوعا من الدقة « العلمية » . لقد كانت عقول هؤلاء النقـاد الاكاديميين قاصرة ــ فىرايه ــ عن ان تتغلغل الى اسرار اللغة ، وتعجز عن فهم غموضها ، بل انها كانت تضيق بتلك الاسرار وترفض فكره امكان وجود معانى كثير مختلفة ومتنوعة داخل الصيغة اللغوية الواحدة ، وهذا معناه ببساطة انه لم يكن فى امكانهم ادراك ما تتضمنه الصيغ اللغوية من رمزية . وهنا نجد ان بارت يفسر موقفه القديم الذى كـان يعتنقـه فى كتابـه « **الكتابة عند درجة الصفر** » ويفصل فصـلا تاما بين « العمل الادبي » والظروف التـي احاطت بانتاجه ، **فالادب غامض بالتعريف** ، والعمل الادبي ، كما يقول في كتابـه « **النقـد والحقيقة** Critique et Verité » الذى صدر عام ١٩٦٦ لايمكـن اخضاعـه او تحديده او توجيهه بأى موقف معين ، كما انه لا يمكن الاستدلال على معناه من ظروف الحياة العملية واحداثها . والنقاد الذين يفشلـون فى رؤية الرمزية التي يتضمنهـا الاستخـدام الادبي للغة لن يمكنهم الوصول الـى حقيقـة النص ، او التغلغل الى اعماقه ، وحتى اذا أمكنهم التعرف على أكثر من معنى للنص فانهم يميلون الى توكيد وابراز احد تلـك المعانـي والاغضاء عن المعاني الاخرى واهمالها ، لانهم يؤمنون بوجود معانـي « صحيحة » وأخـرى « خاطئة » . وهذه ناحية معيارية ينكرهابارت كل الانكار . فهو يرى انه كلما كان النـص يحتوى على عدد أكبر من المعاني كان ذلك افضل بالنسبة للناقد ، ولكنه يعترف فى الوقت نفسه بانه ليس ثمة ما يسوغ او يبرر اعطاء احـد تلك المعاني اولوية على المعاني الاخرى . فالنص الجيد يزخر عادة بالمعاني ، ولذا فليس مـن المعقول ان نزعم ان القارىء يخرج بمعنى واحد نهائي وأخير حين يفرغ من قراءة ذلك النص .

والماخذ الرابع والاخير الذى كان يأخذه على النقاد التقليديين هو انهم لم يعلنوا قط عن الايديولوجيا التي يؤمنون بها ، وانهـم فى كثير من الاحيان لم يكونوا يعترفون بأن نقدهم كان صادرا عن موقف أيديولوجي معين ، أو انه كان موجها توجيها أيديولوجيا ، اى انهم لـم يكونوا يفصحون عن القيم التي كانوا يطبقونها فى دراستهم للعمل الادبي ، متظاهريـن بـان موقفهم موقف (وضعي) بحت ، وزاعمين ان القيم (الوضعية) قيم (عامة) او كلية لايمكن تحديها أو التشكيك فيها لانها لاتنتمي الـى طبقة أو فئة معينة ، او الى قطاع معين مـن مجتمع معين في زمن معين . وهذه فى نظـره ــ وكما سبق أن ذكرنا ــ هي الوضعية فى اسوأ صورها . وكان بارت يعتبر ذلك الموقف نوعا من التهرب والتغرير و (التعمية) والالغـاز والتضليل الذى لا يخلو من عنصر غير أخلاقى لانه يحاول ان يضفي على الظواهر التاريخيـة طابع الظواهر الطبيعية ، وأن هذا الالغاز وتلك التعمية يجب توضيحها وكشف الغطاء عنهما عن طريـق (فضـح) المناهـج والاسـاليب

(المنحرفة) الملتوية التي يتبعها هؤلاء النقاد . (٣) بل انه كان يذهب الى حد اعتبار فضح هذه المناهج نوعا من التنوير الاجتماعي والسياسي .

هذه اذن هي المآخذ الاربعة الرئيسية التي كان بارت ياخذها على النقد والنقاد التقليديين الذين كان يرميهم بالتعنت وضيق الافق ، وهو فى الاغلب نوع النقد الذى كان يصدر عن أساتذة الادب فى الجامعات الفرنسية . ولكن هذه الانتقادات ذاتها لا تخلو من المبالغة والمغالاة ، اذ ليس ما يدل على أن النقد فى فرنسا كان « محافظا » أو «رجعيا» قط كما يحب بارت أن يوهمنا فى كتاباته . ومع ذلك فقد كان لهجوم بارت وحملاته التى شنها على النقد هو **وبعض الكتاب الآخرين الذين لم يكونوا ينتمون لهيئات التدريس فى الجامعات** تأثير قوى وفعال فى ظهور حركة « النقد الجديد La Nouvelle Critique » التى سبقت الاشارة اليها .

وهذه التسمية هى مجرد (شعار) — على ما يقول ستاروك — أكثر مما هى مدرسة واضحة المعالم ومتكاملة وتضم أشخاصا متشابهين فى الفكر . ومع ذلك فان (وجود) هذا (الشعار) وترديده والاشارة اليه بكثرة فى مختلف الكتابات توحى كلها بأن هناك أكثر من شكل واحد للنقد ، وأنه يتعين على « الوضعيين » فى المستقبل أن يبرروا وسائلهم ومناهجهم فى النقد بدلا من الاكتفاء بفرضها فرضا على القراء Sturrock, pp. 55-60

• • •

ولقد كرس بارت كثيرا فى اهتمامه فى بداية حياته الفكرية للمشكلات السياسية وللفكر السياسى ، وكان فى ذلك يرفض كل ما يبدو لاول وهلة وضعا « طبيعيا » ومسلما به ويعارضه أشد المعارضة ، على أساس أن كل ما يبدو طبيعيا ، أو ما يؤخذ كقضية مسلمة ، هو فى الحقيقة وضع مفروض من

---

(٣) يمكن توجيه هذا النقد الى « الوضعيين » فى مختلف الدراسات الانسانية ، الذين يزعمون ان آراءهم وافكارهم ومعالجتهم للموضوعات التى يتناولونها لا تصدر عن مواقف ايديولوجية مسبقة وانها غير موجهة توجيها ايديولوجيا . ويصدق هذا بوجه خاص على العلوم الاجتماعية والانثربولوجية حيث يحاول العلماء (الوضعيون) معالجة الظواهر الاجتماعية بنفس الطريقة والمنهج والاسلوب المتبعة فى دراسة الظواهر الطبيعية والبيولوجية ويذهبون فى ذلك الى القول بانهم لا يتاثرون بالايديولوجيات السائدة فى عصرهم مع ان الامر على العكس من ذلك تماما فى الواقع والحقيقة . فعلم الاجتماع بالذات يدين بظهوره كعلم متمايز الى الظروف والملابسات والحركات الفكرية والتحررية التى لازمت القرن التاسع عشر بصفة عامة ، كما ان النظريات الاجتماعية الكبرى التى ظهرت فى أواخر ذلك القرن واوائل القرن الحالى اخذت فى اعتبارها — الى حد ما على الاقل — الايديولوجية الاشتراكية الماركسية « ودخلت معها فى حوار يختلف بين اللين والشدة ، بين القبول المتحفظ والرفض القاطع ، ومحاولة التوفيق بين مختلف وجهات النظر » ، بحيث يمكن ان تتقبل ما يذهب اليه زايتلين من ان « الماركسية لعبت دورا هاما فى تطوير النظرية الاجتماعية ليست فقط من حيث الآراء والافكار التى بذرها ماركس والماركسيون فى ذلك الميدان ، بل وايضا ... من حيث استثارتها لكثير من وجهات النظر المعارضة والمناوئة التى ادت فى آخر الامر الى قيام عدد كبير من مدارس علم الاجتماع » . والواقع ان هناك من بين مؤرخى الفكر الاجتماعى المحدثين من يذهب الى القول بان الحركة الوضعية فى العلوم الانسانية بعامة وفى علم الاجتماع بخاصة ، انما هى رد فعل للماركسية بالذات ، بل ان الاستاذ زايتلين ... يرى ان الكثيرين من كبار علماء الاجتماع كتبوا وامامهم ما يسميه (شبح ماركس) او ان كتاباتهم وآراءهم على الاصح كانت نوعا من (المناظرة) مع ذلك الشبح ... وعلى الرغم من كل ما يقوله اتباع المدرسة الوضعية من ضرورة الابتعاد عن الايديولوجيات المختلفة التى تبعد الباحث عن الطريق العلمى الصحيح وتلون نظرته الى المجتمع الذى يدرسه فان هذا الاتجاه ذاته الذى يختفى وراء دعوى الوضعية الموضوعية يمكن ان يؤخذ على انه تعبير عن النظرة المحافظة التقليدية او حتى الرجعية . » (انظر فى ذلك مقالنا عن : « العلوم الانسانية والصراع الايديولوجى » — مجلة عالم الفكر — المجلد الثانى ، العدد الثانى ، صفحات ٤٤٩ وما بعدها .)

قوى أعلى من الفرد الانسانى . وهذا هو ما يدفع الانسان الى الاغتراب . ويبلغ هذا الاغتراب ذروته حين تعمد الطبقة الحاكمة في المجتمع الى تضليل الشعب والتغرير به وخداعه عن طريق الايحاء اليه بأن الاوضاع الاجتماعية السائدة فى المجتمع ليست من صنع البشر ، وانما هى من صنع الطبيعة او حتى من خلق الله ، لان هذا سوف يعنى حرمان الناس من ممارسة حقهم الطبيعى المشروع فى مناقشة تلك النظم وفحصها ونقدها والعمل على تغييرها . وسوف يترتب على كل هذا قبول الناس للامر الواقع ، بل الاخطر والادهى من ذلك هو اقتناع الناس بضرورة التمسك بتلك الاوضاع وعدم تغييرها ، على الرغم من أن المستفيد الوحيد من استمرار هذه الاوضاع فى الوجود هو الفئة الحاكمة وحدها التى أفلحت فى أن توحى للشعب بأن تلك الاوضاع باقية بالضرورة وانها غير قابلة على الاطلاق للتغيير ... ان صوت « الطبيعى » **كما يقول بارت ، هو بالضرورة صوت فى صالح « الامر الواقع »** ، ولذا كان التعرض لهذا الامر الطبيعى أو الواقعى بقصد كشفه وفضحه وتعريته يعتبر دائما عملا ثوريا ، أو على الاقل تحريضا ضد النظام القائم فى المجتمع . **ومع ذلك فلم يكن بارت كاتبا ثوريا بالمعنى الدقيق للكلمة** على الرغم من كل ما يقوله عن ضرورة ازالة الغموض والكشف عن محاولات التعتيم والتعمية . ومع أن كتاباته المبكرة بوجه خاص تحفل بالازدراء والاحتقار للبورجوازية والتحامل عليها فانه لم يطالب قط بالقضاء عليها ، أو حسب تعبير ستاروك ـ لم يطالب برؤوس البورجوازيين ، وانما كان على العكس من ذلك تماما رجل سلام ، وهى نزعة ازدادت قوة ووضوحا عنده بتقدمه فى السن ، كما انه كان يجد لذة عميقة فى محاولة التوفيق بين وجهات النظر المتنافرة ، بحيث تتعايش معا بدلا من أن تحاول احداها القضاء على الاخرى وازالتها . فلقد كانت اهتمامات بارت اهتمامات ثقافية فى المحل الاول ، وليست اهتمامات سياسية خالصة ، كما أن دعوته الى تعرية الاوضاع المسلم بها فى المجتمع ، والكشف عن محاولات التعتيم والتعمية انما كانت تقصد لذاتها نظرا لما يعطيه ذلك له من متعة ذهنية عميقة ، وليس بهدف الافادة منه فى القيام بأي عمل سياسى عنيف .

فالمجتمع « مشهد مسرحى » يمكن شرحه وتفسيره عن طريق الكشف عن الميكانيزمات التى استخدمت فى اخفاء ما فيه من افتعال وتصنع . ولقد كان بارت حريصا ، وبخاصة فى كتابه Mythologies على فضح « الاساطير » التى يتعلق بها المجتمع ويسلم بها فى ايمان ، والكشف عن الاسس التى قامت عليها هذه « الاساطير » وتوضيح الغموض والاسرار التى تحيط بها . ويرى ستاروك أن هذا الكتاب **« أساطير »** هو اعظم اسهامات بارت فى مجال محاولة ازالة الغموض الثقافي . وكانت وسيلته فى ذلك دراسة عدد من الامور العادية المألوفة فى الحياة اليومية التى يتقبلها الناس ويسلمون بها بغير مناقشة أو تفكير واخضاع هذه الامور للبحث والتحليل من زاوية جديدة لتبيين « الاخلاقية الخفية » التى تتضمنها هذه الامور المعتادة وربما كانت مقالته النظرية عن « الاسطورة فى الوقت الحاضر » التى يستشهد بها ستاروك تصلح أساسا ومثالا لتوضيح منهج بارت ، لانه فى هذه المقالة يضع منهجا خاصا « لقراءة » الاساطير وتتبعها بنفسه بدلا من أن يخضع للمناهج والاساليب التقليدية التى جرى العرف على اتباعها فى دراسة الاساطير وتحليلها . ويستمد بارت ذلك المنهج ايضا من علم اللغويات او بالاحرى **علم الاشارات** Semiologie وهو علم يعنى ـ كما رأينا ـ بدراسة أنساق الاشارات ومعانيها . والطريف فى هذا المنهج هو بساطته وعدم اغراقه فى المسائل الفنية المعقدة لانه لا يتطلب سوى قدر اكبر من الانتباه واليقظة من جانب دراسى الاساطير

للاختلاف بين الدلالة أو المعنى الحرفي denotation للعلامة أو الاشارة ومعناها الاسطورى connotation الذى يمكن أن نصنفه ضمن الرمزيات ، أي ما ترمز اليه الاسطورة ، لان هذا المعنى الاسطورى هو معنى اضافى يوجد الى جانب المعنى الحرفى للاشارة أو العلامة التى هى موضوع الدراسة .

ويضرب لنا بارت لتوضيح ذلك عددا من الامثلة . والمثال الذى نستشهد به هنا هو احدى « العلامات » أو « الاشارات » التى ظهرت فى احدى المجلات الفرنسية ، وهى عبارة عن صورة بالالوان لجندى أسود فى ملابسه العسكرية يحيى العلم الفرنسى . فهذه (علامة) بسيطة ومألوفة قد لا توحى للعقل (الساذج) بأكثر من دلالتها الظاهرية ، وبخاصة اذا أخذنا بالاعتبار الجملة التوضيحية المطبوعة أسفل الصورة والتى لا تخرج فى معناها عن ذلك .. ولكن بارت يتخطى هنا المعنى الحرفى ويتجاوزه يكتشف (المعنى) الحقيقى الذى يكمن وراء الصورة والتعليق المكتوب أسفلها ، اى انه كان يبحث عن معنى الصورة (ككل) . ويذهب بارت الى القول انه لكى نصل الى هذا المعنى الحقيقى فان الامر يتطلب منا أن نعرف أولا أين ظهرت الصورة ومتى ظهرت . وكانت الصورة قد نشرت على غلاف مجلة Paris-Match التى تصبح بذلك هى **حاملة المعنى أو الاشارة الدالة** Signifiant ، أي أن الدلالة تستمد فى هذه الحالة من المجلة ككل وليس من العناصر المختلفة التى تكون الصورة . ولكن ما المعنى المقصود أو المتضمن Signifié من هذه الاشارة الدالة ؟ (٤) يرى بارت أن

---

(٤) المصطلحان « العلامة الدالة Signifiant » و « العلامة المقصودة أو المدلول عليها Signifie » مستمدان هما ايضا من دو سوسير الذى يحلل الاشارات او العلامات الى عنصرين مكونين ، الاول منهما هو الصوت او العنصر الصوتى acoustique بينما العنصر الثانى عنصر عقلى او تصورى . ويتجاهل دو سوسير فى هذا التحليل الاشياء ذاتها التى تستخدم « العلامات اللغوية » للاشارة اليها . فالمعنى المتضمن فى العلامة او المعنى المقصود ليس شيئا وانما هو « فكرة عن شىء » ، اى ما يتوارد الى الذهن (ذهن المتكلم او السامع) حين تذكر العلامة او الاشارة الدالة Signifiant . وعلى ذلك فان الاشارة او العلامة الدالة تؤلف المظهر او الجانب المادى للغة . ففى حالة اللغة المنطوقة (الكلام) تكون العلامة الدالة هى اى صوت له معنى ، اما فى حالة اللغة المكتوبة فان العلامة الدالة تكون هى العلامة التى لها معنى والتى توضع على الورق . اما العلامة المقصودة او المتضمنة Signifié فهى الجانب العقلى للغة . والفصل بين المظهرين اى بين العلامة الدالة والعلامة المقصودة او المتضمنة فانه فصل نظرى يهتم به المشتغلون بالنظرية اللغوية ، اما فى الواقع وفى الحياة العملية فان هذين المظهرين لا ينفصلان . وبطبيعة الحال فان الصوت الذى لا معنى له لا يعتبر اشارة او علامة دالة لانه لا يدل على شىء ولا يعنى شيئا ، اذ لا يمكن ان يكون هناك رمز دال دون ان يكون ثمة ما يدل عليه ، وبالتالى فانه لا يمكن ان يكون هناك تصور ما concepte الا اذا كان يمكن التعبير عنه داخليا كفكرة او خارجيا فى الكلام ، اى انه لا يمكن ان يكون هناك شىء مدلول عليه بدون علامة او اشارة دالة تدل عليه . وعلى اى حال فان العلامة او الاشارة Signe وعنصريها المكونين تؤلف معا « معجم المعنى Lexicon of Signification » الذى سبقت الاشارة اليه والذى يعتبر وجوده – فى نظر بارت وبعض اللغويين البنائيين – دليلا كافيا على انتماء الكاتب الى المدرسة البنائية . كذلك فان التمييز بين هذين العنصرين لا يقتصر على اللغة وانما يصدق على كل العلامات والاشارات التى تزخر بها الحياة اليومية ، اى انه يصدق على كل المواقف والرموز غير اللفظية كالصور والرسوم وما الى ذلك . وهذا معناه ان يمكن اعتبار كل شىء تقريبا فى حياتنا اليومية بمثابة علامة او اشارة مادام يمكن استخدامه لتوصيل رسالة ما ، او للدلالة على شىء ما . فالزهرة التى تنمو فى الخلاء بعيدا عن الناس بحيث لا يراها انسان او يستعملها لا تعتبر علامة او اشارة مادام لا يوجد شخص يراها بالفعل ويستخدمها بالفعل كعلامة او كرمز .. ولكن الزهور تصبح علامات واشارات فى اى ثقافة حين تستخدم فى شكل باقات ترسل للتهانى او فى شكل اكاليل ترسل الى الجنازات ، لانها فى هذه الحالة تحمل رسالة ويكون لها دلالة ومعنى .

المعنى الخفى أو الرمزى للصورة هو « النزعة الفرنسية الاستعمارية » ، وهــذا المعنــى الحقيقى او الرمزى يصعب التوصل اليه الا اذا أخذنا فى الاعتبــار الملابسات التاريخية التى عاصرت نشر الصورة على غلاف المجلة . فقد ظهرت الصورة اثناء الفترة التــى كانت فيها الامبراطوريــة الفرنسية تتفكك وتتهاوى وبخاصة حين كان الرأى العام داخل فرنســا ذاتها منقسما حــول اذا ما كــان يجب منح (الاســتعمار) وتؤازر الامبريالية ، كمــا أن الجندى الزنجى فى هذه الحالــة يرمــز الى اندماج ابناء المستعمرات الملونين مع جنــود فرنسا البيض فى خدمة العلم الفرنسى ذي الالوان الثلاثة . ويقول اخر فان الصورة هى « العلامة الدالة » البريئة على ما يسميه بارت بالرســالة التــىتستحق الازدراء وهــى أن « فرنسا امبراطورية عظيمــة وأن أبناءهــا جميعا ، بصرف النظر عــن لــون بشرتهم ، يخدمون تحت العلم الفرنسى بولاء واخلاص ، وانه ليس هناك من رد على أعداء الاســتعمار (المزعوم) أفضل وأوقــع مــن هذا الحماس الذى يبديه ذلك الجندى الزنجى فــى خدمة (اسياده ومضطهديه المزعومين) . فهذا اذن مثال جيد لما يريده بارت من قراءة الاسطورة التى هى فى هذا المثال مجرد صورة يأخذهــا الرجل العادى على انها مسألة « طبيعيــة » لا تستوقف نظره ولا تحتاج منه اية مناقشة أو تساؤل عــن معناها **الرمزى** أو **الاضافى** . وماقيل عن هذه الصورة يمكن أن يصدق على غيرها من الصور المماثلة ، بل وعلى كثير مــن المواد **التــى تحفــل بها أساليــب الاتصــال الجماهيرى ووسائل الاعلام** التى يقبل الناس (الرسائل) التى تحملها اليهم دون أن يحاولوا من ناحيتهم ســبر أغوارهــا للتعرف عــلى معانيها الرمزية الكامنة وراء ذلك المعنى الحرفى الظاهر . ومن هنا فانه يقع على عاتق دارسى الاساطير عبء ومسئولية توضيح لطــرق والوسائل التى يمكن بها الكشف عــن هــذه المعانى الرمزية ، وبالتالــى تغيــير الثقافــة (الطبيعية) بأخــرى (تفسيرية) . وهــكذا يلقى بارت على المثقفين (الفرنسيين) أعبــاء ومسئوليات جديدة نحو مجتمعهم فى مجالات طريفة ومفيدة . وعلى أية حــال فان احــد الاهداف الرئيسية التى تهدف اليها دراسة (الاساطير) بهذه الكيفية هــو اثارة شــكوك الناس وايقاظ تفكيرهم وشحذ حواسهم ازاء الامور التى يتقبلونها بغير تردد أو مناقشــة باعتبارها مسائل مسلم بها .

كذلك يذهب بارت فى « الاسطورة فى الوقت الحاضر » الى القول بأن الاســطورة تتكون نتيجة لغيــاب الخاصــة التاريخيــة للاشــياء او حتــى ضياعهــا تمــاما . ففــى الاسطورة تفقد الاشياء « ذكرى صنعها » ــ وفى هذه النقطة بالذات ــ أي عملية الصنع ــ يلتقى بارت دارس الاساطير ببارت المفكــر الادبى ،حسب تعبير ستاروك . ذلك أن بارت وشأنه فى ذلك شأن جميع الادباء المفكرين من ابناء جيله ــ لا يؤمن بامكان دراسة الاعمــال الادبية بمعزل عن طريق (صنعها) . أو انتاجها فالاعمال الادبيــة هى **أعمــال** قبل كل شىء يمكن تشبيهها بالمنتوجات التــى ينتجهــا اى مصنع او ورشــة . **وانشاء اي عمل ادبى ــ اي الطريقة التى يصنع بها ــ لها اهميــة قصوى بالنسبة للناقــد البنائى** ، لان اغفــال هــذه العملية سوف يؤدى الى الغموض والتعمية ، اذ سوف يؤخذ العمل الادبى فى هذه الحالة على أنه « كل طبيعيومكتمل »ونتائج للالهام أو حتى (السحر) بدلا مــن أن يعتبر نتاجــا للمجهود الذهنى الشاق .

والواقع أنالاخفاق فى اعتبار الكتابة نوعا من (العمل) يرجع الى ذلك « التحالف غــير المقدس » بين الرومانســية والواقعيــة ، لان الرومانسية تميل الى عدمالخوض فى الكلام عن الجهد المبذول فى عملية التكوين والانشاء، وتنظر الى الادباء المبدعين على انهم كائنــات اسمى وأكثر اصالة من أن تربط بينهم وبين انــواع وفئات (العمال) الادنــى ، بينمــا الواقعية تعتبر الكتابة مجرد تمثيل لشــىء

كان موجودا بالفعل قبل أن يشرع الكاتب فى العمل ، وان هذا الشيء هو اما الحقيقة في ذاتها ، واما الافكار السائدة عن الحقيقة والتى يختزنها الكاتب فى رأسه لحين الحاجة ... وهذه تصورات يرفضها بارت تماما لانها تعطى فكرة فجة عن ماهو الادب وتفشل فى التمييز بين ما هو أدب وما هو غير ذلك ، وهو تمييز يرتكز على النظرة الى **اللغة** . ولقد كان بارت يقف موقفا عدائيا صريحا من المذهب الواقعى أو المدرسة الواقعية لانها نوع من « تنتيض الفن » ولانها تجعل من الادب خادما للواقع والحقيقة وذلك نتيجة لنظرتها (الآلية) للغة، أي اعتبارها اللغة مجرد أداة ووسيلة . انها تعتبر اللغة « شفافة » — ان صحت هذه الكلمة ، وأنه من « خلال » الكلمات يمكن النظر الى الحياة وبذلك فهي تضحي بالعلامات الدالة Significants فى سبيل الامور المقصودة أو المتضمنة Signifiés وتزعم أنه فى ممارسة الكتابة فان المعانى تسبق الاصوات أو الكلمات ، وان الكلمات التى يستخدمها الكاتب انما يتم تحديدها مسبقا عن طريق المعنى الذى يريد نقله أو توصيله للقراء ، وبذلك تكون لغته لغة هادفة أو مغرضة وخالية من الغموض ... ويعترف بارت بأن اللغة كثيرا ماتستخدم بهذه الطريقة اذ قد يكون للكاتب هدف أو مرمى يهدف اليه ولذا فانه يرتب كلماته لكى يحقق هذا الهدف. ويحدث ذلك بوجه خاص حين يكون لدى الكاتب شيء يريد أن (يخبر) القاريء عنه او ينبئه به ، **ولكن هذا ليس استخداما ادبيا للغة بالمعنى الصحيح للكلمة ، اذ ليس من وظيفة الادب الاخبار او الانباء او الاعلام بهذا الاسلوب (البرجماني) المبتذل ، وانما يحاول الادب على العكس من ذلك تخليص اللغة وتحريرها من الاستخدامات اليومية العملية . فلغة الادب اذن ليست لغة هادفة ، وحين نقراها فاننا لا نشعر باننا مطالبون بان نؤدى اشياء معينة بالذات كنتيجة مباشرة لهذه القراءة** . وعلى اي حال فان الكاتب الحقيقى المبدع يجمع بين وعى الكتابة : الكتابة الهادفة التى ترمى الى توصيل معنى مسبق ، والكتابة الادبية الخالصة التى **هى نوع من اللعب** باللغة للتعرف على ما يمكن أن يؤدى اليه ذلك فى آخر الامر ، ولو أن الاهتمام بالجانب الثانى هو الاهم فى نظر بارت . وربما لم يكن المجتمع على استعداد لتقبل مثل هؤلاء الكتاب الذين يعطون للغة والالفاظ — **او للنص بقول آخر** — كل هذه الاهمية والاولوية المطلقة . ولكن بارت يرى أن هذا النوع من الكتابة سيكون بغير شك هو أدب « المستقبل » . وليس معنى هذا أنه يدعو الى انزواء الكاتب فى « برجه العاجى » ، اذ على الرغم من أن مثل هذا الكاتب الحقيقى قد يبتعد عن المجتمع أثناء ممارسته الفعلية للكتابة التى تتطلب كثيرا من المعاناة فى تناوله اللغة واللعب بالالفاظ ، فان هذا لا يعنى ابدا أنه ينبذ المجتمع أو (يغسل يديه) منه ، كما يقال . انما هو العكس من ذلك يعتبر (ضمير المجتمع ، خاصة وأنه يعكف أثناء عمله على اختبار المدى الذى يمكن للغة القومية أن تصل اليه . ان الكاتب الحقيقى — ببساطة — لا يبدأ من المعانى ، وانما هو يعمل للوصول الى المعانى ، أو كما يقول بارت فى ذلك ، ان المعنى يأتى « فيما بعد » . فالكاتب المبدع يعتبر الادب غاية فى ذاته . اننا نفترض دائما أن عملية توضيح المعنى تبدأ من الشيء الذى يرادتوضيح معناهالى العلامة الدالة على المعنى Signifiant ، وانالكاتب يعرف أولاما يريد أن يقوله ثم يقرر الطريقة التى يقول بها ما يريد قوله ، ولذا فلن يكون من السهل علينا أن نقبل ما يذهب اليه بارت من ان الكاتب يقرر اولا الطريقة التى يقول بها ما يريد توصيله ثم يكتشف بعد ذلك فقط الشيء الذى يريد أن يقوله .. وقد يبدو لاول وهلة أن مثل هذا الكلام الذىهو عكس المألوف فيه افتئات وامتهان لكل فكرة التأليف بالفعل لا نه على أقل تقدير لا يفترض وجود الامور التى يراد نقلها ، والتىقدلا يكون لها وجود الا

فى ذهن الكاتب ، قبل أن يتم العثور على الرموز والعلامات والمعانى التى تدل عليها .

وكما تختلف اهداف ونشاط **الكاتب العادى** écrivant **والكاتب المبدع** écrivain كذلك تختلف (السلع) التى ينتجها كل منهما . فالكاتب المبدع ينتج **نصا** Texte ، أما ما ينتجه الكاتب العادى فهو مجرد **عمل** . والذى يهم فى نظر بارت هو **النص** : والنص على اية حال هو مجرد فرض أو احتمال للمستقبل ، ولكنه فى الوقت ذاته يعتبر مقياسا تقاس اليه اعمال الماضى والحاضر ... ان النص كمايقول عبارة عن (مهرجان للكلمات) ، يتم فيه **انتقاء الكلمة** واختيارها بدقة وعناية بحيث تبرز عن بقية الكلا مالعادى الذى يصدر عن الانسان فى الحياة اليومية . فالمعاناة التى يخوضها الكاتب المبدع مع اللغة ينتج عنها اذن نوع من (المشهد) اللغوى ، وعلى القارىء أن يستمتع بهذا المشهد فى ذاته ، ولذاته ، بدلا من أن يحاول أن يتوصل الى العالم من خلال تلك الكلمات . ان **النص** ينجم فى الحقيقة من (مداعبة) العلامات أو الاشارات الدالة Signifiants دون أن يعطى اهتماما كبيرا للامور والمسائل المقصودة أو المتضمنة فيه Signifiés ... **النص هو نوع من « شعر النثر » ان صحت هذه التسمية .**

ولعل أقرب شىء الى ما يعنيه بارت بالنص الحقيقى هو Finnegans Wake للكاتب الايرلندى الشهير جميس جويس James Joyce ، وهو عمل وجد له بعض الرواج فى فرنسا نتيجة لنظرية بارت ، ولو أنه يعتبر عملا شاذا فى نظر القارىء الانجليزى الذى تعود على أن ينظر الى الاعمال الادبية على أنها **(اعمال) وليست نصوصا** ، ولهذا فان هذا القارىء ـ كما يقول ستاروك ـ يقاسى من هذا الكتاب ويعانى أشد المعاناة ويعتبره خاليا من المعنى ، لانه لا يكاد فى الاغلب يعطى أ ي قدر من اهتمامه لما فى الكتاب من ابداع قوى يقتضى منه أن يأخذ كلمة كلمة وجملة جملة ، لان هذه هى الوسيلة الوحيدة التى تكتشف بواسطتها المعانى التى يضمها هذا العمل الصعب . فالكتاب اذن عمل (نصى) حسب تعبير بارت نفسه ، وعبقريته تتمثل فى انه **يساعد على تشتيت ذهن القارىء بدلا من ان يعمل على تركيزه ...** انه عمل بدون غاية على ما قد يبدو للقارىء ، وكل ما ليس له غاية يعتبر عملا جيدا وطيبا فى نظر بارت . ويكفى أن قراءة هذا النص تعطى القارىء لذة ومتعة تتزايد تدريجيا وباستمرار كلما تقدم فى القراءة ، وهذه متعة لا تعادلها متعة أخرى .

هذا الكلام ذاته يصدق على كتاب بارت **Fragments d'un discours Amoureux** الذى نشر عام ١٩٧٧ والذى يوصف فى كثير من الكتابات التى ظهرتعن بارت واعماله بأنه **كتاب غريب** ، فهو ايضايكاد (يخلو من الغائية) ويبدو للقارىء بأنه لا هدف له ، وانه يصدر عن منطق يكاد يختلف تماما عن المنطق السائد بين الناس . ففى هذا الكتاب يقول بارت : « اننى أشعر بالسعادة والشقاء معا وفى وقت واحد برغم ما قد يبدو فى هذا القول من تناقض ... اننى اقبل الامور بل وأجزم بهادون نظر الى ، أو اعتبار ، للصدق والكذب أو النجاح والفشل . اننى بعيد تماما عن الغائية . اننى اعيش كيفما اتفق » ... ولقد حاول بارت من ناحية أخرى أن يبعد الكتاب بقدر الامكان عن الشكل القصصي أو الروائى المألوف ، بحيث نجد ستاروك يقول فى ذلك : ان شكل الكتاب جاء كما لو كان يهدف الى « تشبيط الهمة عن البحث عن معنى » . **فالحب ـ كالنص ـ كلاهما يؤدى الى لا شىء ولكن كلا منهما ملىء دائما بالمعنى العميق المركز** ، كما ان العاشق يجد نفسه فى **« أتون المعنى »** ـ وهو تعبير بارت ـ نظرا لحاجته الشديدة الملحة التى لا تقاوم لتفسير

العلامات والاشارات الغامضة التى يزخر بها سلوك المحبوب . فالعاشق هو أيضا قارىء ، ولكنه قارىء من نوع خاص ،هو ذلك النوع الذى يستحقه نص يكتبه كاتب مبدع حقيقى ، لان ما يحاول العاشق أن يفعله هو أن يفهم النص من الداخل وأن يعيد « كتابته » او « نسخه » لنفسه . فالنص - بالتعريف - قابل لان تعاد كتابته أو نسخه أو نقله Scriptible ، بعكس « العمل » المطبوع الذى لا يعيد القارىء نقله وانما يكتفى بقراءته.

ويميز بارت بين نوعين من الاستجابة للنص : اللذة Plaisir والمتعة أو الاستمتاع Jouissance ، ومع أن المعاني الاضافية أو الرمزية Connotations للمتعة فى اللغة الفرنسية هى معان جنسية الى حد كبير ، الا ان بارت يعتبرها اساسية هنا بالنسبة للتمييز الذى يقيمه بين نوعى الاستجابة .. فاللذة احساس هادىء لطيف عادى ومألوف، بل انه يمكن القول انها **احساس برجوازى** يتلاءم مع الجلسة الهادئة بجوار المدفأة ، ومع كتابة ما يمكن قراءته lisible ، وذلك بعكس المتعة التى هى احساس عارم وعميق وتتلاءم مع كتابة ما يمكن نقله ونسخه Scriptible اى النص . « ان اللذة يمكن الكلام عنها ووصفها بعكس المتعة التي كثيرا ما تؤدى الى شعور المرء بالحيرة بل والضياع وعدم الارتياح الذى قد يصل الى حد الملل ، كما أنها تهز اركان الاسس التاريخية والثقافية والسيكولوجية للقارىء وتصدم ذوقه وقيمة ذكرياته ، وقد تؤدى الى خلق ازمة فى علاقاته مع اللغة » كما يقول فى كتابه (**لذة النص** Le Plaisir d Texte) الذى نشره عام ١٩٧٣ والذى يصفه ستاروك بأنه كتاب محير وغير قاطع فى كثيرمن المواضع . ومع أن بارت يعترف بأن كثيرا من القراء لم يمروا بمثل هذه التجربة (المتعة) أثناء قراءاتهم ، بل وقد لا تتاح لهم الفرصة أبدا لان يمروا بها ، الا انها تجربة يمكن استثارتها عن طريق العكوف على دراسة الالفاظ ودلالاتها ، وهو امر خليق بالاهتمام على اية حال ، كما أن الجهدالذى يبذل فى ذلك جهد غير ضائع . الا أن الكثيرين ممن تعرضوا لآراء بارت من أمثال ستاروك وفيليب بيتيت Philip Pettit فى كتابه **The Concept of Stracturalism : A Critical Analysis** يرونأن ما ذهب اليه بارت من توجيه الكتاب المبدعين فى المستقبل جانبا كبيرا من جهودهم للعب باللغة والكلمات وما سوف يترتب على ذلك من اثارة **المتعة** فى اذهان قراء **نصوصهم القابلة للنسخ والنقل** ليست سوى « عصا يستخدمها بارت لضرب الحاضر » ، وبخاصة ما يعتقده الكتاب المعاصرون من ضرورة تكامل ووحدة الاشخاص والاعمال الادبية على السواء . وبناء على ذلك فان بارت لا يتصور ان الكاتب المبدع يعبر عن « نفسه » حين يكتب ، لان هذا سيكون ضربا من المثالية Idealisme التى تؤمن بأن الكاتب له « نفس » أو « ذات » مستقلة عما يكتب ولها وجود سابق على كتاباته ، وانه حين يكتب انما يشرع فى تمثيل نفسه أو تصويرها مستخدما اللغة كأداة لذلك ، وهو ما لا يقبله بارت الذى يعتقد أن الكاتب لا يستطيع ان يكتب نفسه ، وانه بمجرد أن يحاول ذلك فان هذه (النفس) أو (الذات) تتضاءل وتنكمش وتصبح عديمة الجدوى ، ولذا نجده فى كتابه (**رولان بارت بقلم رولان بارت**) يستخدم دائما ضمير الغائب (هو) او الحرفين الاولين من اسمه (ر.ب) وذلك بعكس الحال فى كتابه « **شذرات** » **Fragments** فانه يستخدم دائما ضمير المتكلم (انا) على الرغم من انه لم يقصد من ذلك الكتاب ان يكون ترجمة ذاتية له أو أن يكون سيرة حياته

هو . فاستخدام (أنا) فى الكتاب هو من قبيل استخدام ذلك الضمير فى الكتابات الفلسفية مثلا حين يريد الكاتب ضرب الامثلة لتوضيح ما يريد أن يقوله (لو فعلت انا كذا وكذا ...) ،أي أنه يستخدم على المستوى المجرد دون أن يقصد الكاتب من استخدامه الاشارة الى ذاته هو بالفعل . **انها (أنا) غير مشخصة ، أو (أنا) بنائية** ، وعلى هذا الاساس فانها تعتبر (صورة فارغة) يمكن لاي شخص أن يستخدمها . والمهم هنا هو ان يؤخذ النص فى ذاته دون نظر الى صاحبه او محاولة التعرف فيه على مؤلفه كما كان الحال فى (الماضى) حين كان النقاد يتصورون أن للمؤلف وجودا ماديا يمكن التعرف عليه (وراء) النص ، غير منتبهين الى أن الكاتب (يسكن) أو (يقيم) كصورة فقط فى النص الذى يكتبه ، وان (الانا) الحقيقية لا يمكن أن تظهر ابدا فى كتابته رغم انها تنتشر فى كل موضع منها .

وفى هذا الكلام كثير من الغموض المتعمد فلم يكن بارت يهتم كثيرا بمسالة الوضوح بل ويراه عيبا يجب على الكاتب المبدع أن يتخلص منه . (٥) وليس ثمة شك فى أن فكرة (النص بدون مؤلف) فكرة لا يستسيغها الكثيرون ولا يتقبلونها بسهولة . فالنص يعتبر فى الاغلب علامة أو رمزا خارجيا يعبر عن وجود ما (مؤلف) كامن وراءه . ولكن بارت يرى ان هذه هى النظرة الغربية للاشياء ، وان هناك وجهات نظر مخالفة فى ثقافات ومجتمعات أخرى تتفق مع رأيه وتؤكد وجهة نظره .

واليابان هى احدى هذه الثقافات التى تتوفر فيها الامثلة على صدق ما يذهب اليه . فحين قام بارت برحلته الى اليابان وجد من الدلائل مايشير — فى رأيه — الى وجود ميتافيزيقا مناقضة للميتافيزيقا الغربية ... ميتافيزيقا الفراغ . فالثقافة اليابانية — فى رأيه أيضا — ترى أن ظاهر الشىء هو الشىء ، أما باطن الشىء فهو عنصر غير مرئى وبالتالى لا يمكن الاستدلال منه على الشىء . واليابان بلد ملىء بالرموز او العلامات والاشارات الدالة signifiants التى تستمد اهميتها وسحرها من عدم وجود مضمونات او مدلولات يراد الدلالة عليها Signifiés . ومن هنا كان كتاب بارت عن هذه الرحلة يظهر بعنوان له مغزاه فى هذا الصدد : « **امبراطورية العلامات** » L'Empire des Signes » . وقد صدر الكتاب فى جنيف عام ١٩٧٠ وعالج فيه بارت كثيرا من الممارسات واحداث السلوك اليومي ومظاهر الثقافة كالطهى والاهتمام بالحدائق والزهور واسلوب تقديم الهدايا او على الاصح طريقة تغليف الطرود وما الى ذلك . ووجد أنها كلها تعكس نفس النمط من « اغفال المعنى » على مايقول . فهى جميعا عبارة عن ظاهر او سطح بدون أعماق حقيقية او مستترة ، كما انه لايوجد فيها « مركز » أو « روح » . ففى حالة تقديم هدية مثلا او استلام احدى اللفائف او أحد الطرود يسارع الاوربي « المثالى » بازالة الغلاف لكى يصل بأسرع ما يمكن الى محتويات الطرد ، اما فى اليابان فالظاهر ان الغلاف ذاته

---

(٥) لا يهتم بارت كثيرا بمسالة الوضوح clarté فى كتاباته ، او على الاصح لا يوافق على ان مسالة الوضوح هى امر لازم او واجب فى الكتابة . وقد يبدو موقفه غريبا فى ذلك ، خاصة وان الفرنسيين عموما ينظرون الى وضوح الفكرة والكتابة على انه من العلامات المميزة للعقلية الفرنسية ويعتبرونها احدى « الخصائص القومية » التى يفخرون بها . ولقد عنى بارت منذ وقت مبكر فى كتاباته بالتهوين من شان عنصر الوضوح ، بل وعمل على تسخيف الجهود التى يقوم بها الكتاب لتوضيح افكارهم الى حد المبالغة فى ذلك ، وذهب الى أن التمسك بالوضوح انما جاء نتيجة رغبة البورجوازية المتطلعة الى فرض ارادتها على الطبقات الاخرى الادنى منها فى السلم الاجتماعى ، وكانت وسيلتهم فى ذلك هى الوضوح فى الحديث من أجل الاقناع وبالتالى السيطرة .

هو الذى يهم وهو الذى يلقى الاستحسان والتقدير ، اما المحتويات فقد تكون أشياء تافهة أو لاوجود لها على الاطلاق . بل ان مقارنة وجه الرجل اليابانى ووجه الرجل الغربي تعكس نفس النمط : فعيون الغربيين تظهر غائرة فى الوجه وتعتبر علامات واشارات على الروح الكامنة فى الاعماق،أما عيون الرجل الياباني فانها تقوم على نفس مستوى الوجه ولا تكشف عما يدور بداخله . وقد يكون لليابانيين انفسهم تفسيراتهم الخاصة وآراؤهم فيما يتعلق بأسلوب تصرفهم ازاء استلام الهدايا والطرود ، او فيما يتعلق بمدى دلالة وضع عيونهم فى وجودهم على مايدور بداخلهم ، ولكن المهم هنا هو أن بارت ، الذى عاش مغربا الى حد كبير عن المجتمع البورجوازى فى فرنسا وجد فى ذلك الاغتراب الذى جعله يلجأ الى ثقافات أخرى مثل الثقافة اليابانية مايساعده على القاء بعض الاضواء على الثقافة الفرنسية ذاتها ، تماما مثلما وجد فى ملامح تلك الثقافات مايعزز وجهة نظره فى ضرورة الاهتمام بالنص لذاته ودون محاولة التعرف على الكاتب الذى يكمن وراءه .

● ● ●

ان أحد الدروس التى كان بارت يحرص على أن يلقنها لنا هو أننا لانكاد نملك الحق فى أن نزعم أن لغتنا هي ملك لنا ، لأن اللغة نسق ينبغى أن نتنزل له عن جانب كبير من فرديتنا اذا اردنا ان ندخل فيه (٦) . ان الشخص — اى شخص — حين يتكلم او يكتب ، لايكون — حسب تعبيره — أكثر من مجرد « ظرف خطاب كبير فارغ » حول الكلمات . وفى ذلك يقول ستاروك : « ان بارت — المؤلف — قد لايكون سوى اسم لظرف خطاب ، ولكن ليس هناك شخص فى السنوات الاخيرة استخدم اللغة الفرنسية بطريقة اعمق وأكثر أصالة وذكاء منه » . (ص ٧٩) .

★ ★ ★

---

(٦) تحتل اللغة مكانا هاما فى تفكير بارت وكل البنائيين الفرنسيين نتيجة لتاثرهم بكتابات فردينان دو سوسير كما ذكرنا . والواقع انهم جميعا كانت تسيطر عليهم مشكلة طبيعة اللغة باعتبارها نسقا اجتماعيا وثقافيا ، كما شغلتهم مسالة جدوى استخدام اللغة وطرق استخدامها وما يمكن ان يؤدى اليه (اللعب) بالكلام من نتائج . وينظر البنائيون عموما الى اللغة على انها (نظام) او نسق اجتماعى وثقافى لا يرتبط وجوده بوجود الفرد ، بل ان الفرد هو الذى يدخل الى هذا النسق منذ الولادة فيتربى فيه ، وبذلك تعتبر اللغة اهم عنصر فى عملية التنشئة الاجتماعية ، كما انها توصف فى العادة بانها (لا شخصية) لانها تعلو وترتفع وتسمو علينا وتتجاوزنا كافراد . وهذه على العموم هى النظرة السائدة الى اللغة فى كتابات مدرسة علم الاجتماع الفرنسى.

المراجع :

المرجع الاساسى الذى اعتمدنا عليه فى هذا المقال هـوكتاب :

John Sturrock (Ed.) ; **Structuralism and Since : From Levi-Strauss to Derrida,** Oxford U.P. 1979.

وذلك بالاضافة الى المعلومات القيمة التى استمددناها، وبخاصة فيما يتعلق بتأثر البنائية باللغويات ، من الكتب التالية :

Boudon, R. ; **The Uses of Structuralism,** Hei emann, London, 1971.

De George, R. and De George, F. (eds) **The Structuralists from Marx to Levi-Strauss,** Doubledday 1972.

Douglas, Mary ; **Natural Symbols** ; Penguin 1973.

Ehrmann, J. (ed.) ; **Structuralism,** Doubleday, 1970.

Lane, M. ; **Structuralism ; A Reader,** Cape, 1980.

Petit, Philip, **The concept of Structuralism : A Critical Analysis,** California U.P., 1975.

Piaget, Jean, **Structuralism,** R.K.P. 1971.

Saussure, F. De ; **Course in General Linguistics,** Mc Graw-Hill, 1966.

اما من كتب بارت نفسه فان الكتب التالية تتصـــل اتصالا مباشرا بالموضوعات التى عالجناها فى المقال :

Le Degre Zero de I'Eeriture, 1953.

Mythologies, 1957.

Elements de Semiologie, 1965.

Le Plaisir du Texte, 1973

Roland Barthes Par Roland Barthes, 1954.

وقد نقلت كلها الى اللغة الانجليزية .



اضواء جديدة على "ملاح" فاسكو دي جاما

محمد عبد العال احمد

مدرس التاريخ الاسلامي بمعهد البحوث والدراسات الافريقية جامعة القاهرة .

بدأ النشاط الصليبى فى الظهور ، واخذ فى الاشتداد من جديد خلال القرن التاسع الهجرى (١٥ م) حتى اذا ما أوشك هذا القرن على الانتهاء ، كان ذلك الصراع قد بلغ مداه. ففى أقصى الغرب الاوربى ، وكزت مملكة قشتالة على تصفية الوجود الاسلامى فى الاندلس ، وذلك بالقضاء على مملكة غرناطة ـ آخر المعاقل الاسلامية فيها ـ واسفرت هذه الجهود عن سقوط تلك المملكة سنة ٨٩٧ هـ / ١٤٦٢ م (١) ، وأجبر المسلمون فيها على الفرار منها ، أو الارتداد عن دينهم واعتناق المسيحية ، تفاديا للتعذيب الوحشى والقتل (٢) .

أما البرتغال ، فقد تجسدت الروح الصليبية فيها ، ولهذا عملت على تطويق العالم الاسلامى (٣) ، وتوجيه الضربة اليه من الخلف ، بعد أن فشلت المواجهات الامامية المتكررة من البحر المتوسط ، فى انتزاع المناطق التى كانوا يسيطرون عليها فى الشام وخاصة بعد سقوط آخر معاقلهم في عكا سنة

---

(١) السلاوي : الاستقصاء لاخبار المغرب الأقصى ـ الدار البيضاء ١٩٥٤ ـ ج ٤ ص ١٠٣ ـ ١٠٤ ، احمد مختار العبادي : دراسات فى تاريخ المغرب والأندلس ، ١٩٦٨ ، ص ٤٦٨ .

(٢) احمد دراج : المماليك والفرنج فى القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ١٠ ، ٧٠ ، ٩٤ ـ ٩٨ ، ١٠٣ ، ١١١ ـ ١١٢ ، ١٢٧ ، ١٣٤ .

(٣) Macro (E.): Yemen and the Western World Since 1571, London, 1968, p. I.

٦٩٠ هـ / ١٢٩١ م (٤) . فبعد أن استولى الملك البرتغالى خوان الاول على سبتة سنة ٨١٨ هـ / ١٤١٥ م ، واقطعها لولده الامير هنرى الشهير بالملاح ، والمعروف بحقده وكراهيته المتناهية للاسلام والمسلمين (٥) بدات الجهود البرتغالية التى تبناها هذا الامير ، وكرس حياته لاكتشاف طريق جديد حول افريقية لتحقيق أحلامه فى ضربهم . وكانت أولى حملات الكشف البحرية سنة ١٤١٨ م لسواحل غرب افريقية (٦) .

ومع استمرار الحملات البحرية البرتغالية على طول الساحل الافريقى الغربى ، تمكن بارثلميو دياز Bartholomew Diaz من الوصول الى أقصى نقطة لهذا الجانب من افريقية ، واكتشاف منطقة (راس العواصف) سنة ١٤٨٧ م (٧) ، وهى التى أطلق عليها ملك البرتغال اسم راس الرجاء الصالح ، لانفتاح الطريق الى الهند بعد ذلك على مصراعيه ، مما ساعد فاسكودى جاما Vasco de Gama على اتمام الدوران باسطوله حول افريقية سنة ١٤٩٧ م (٨) ، أى بعد تسعين عاما من بدء حركة الكشوف .

وبهذا اخذ أمل البرتغاليين يزداد فى امكان تحقيق أهدافهم الرئيسية ، التى تمثلت فى العمل على السيطرة على مواطن التوابل (٩) ، وفرض الحصار الاقتصادى وخاصة على البحر الاحمر ، كبداية أساسية لانتزاع احتكار تجارة الشرق من مصر ، وحرمانها من المكاسب الكبيرة التى كانت تشكل الجزء الاكبر من اقتصادها الذى تعتمد قوتها عليه ، والعمل على الاتصال بالحبشة المسيحية ، وتحقيق التعاون معها من أجل ضرب مصر عسكريا من الخلف ، والقضاء على المسلمين ومقدساتهم ، مما يؤكد أن حركة الكشوف

(٤) ابن تغر بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، طبعة القاهرة ، ج ٨ ص ٨ ، ١٠ ،
Stevenson : The Crusaders in the East, Cambridge, 1907, pp., 354 f.

(٥) السلاوي : نفس المصدر ، ج ٤ ص ٩٢ ، احمدمختار العبادي : نفس المرجع ، ص ٤٥٥ وما بعدها .

(٦) سونيا هاو : فى طلب التوابل ، ترجمة محمدعزيز رفعت ، ومراجعة د . محمود النحاس ، الكتاب رقم (٩٨) من مجموعة الالف كتاب ، ص ٩٤ ـ ٩٥ .

(٧) سونيا هاو : نفس المرجع ، ص ١٣١ ـ ١٣٢ ، بانيكار : اسيا والسيطرة الغربية ، ترجمة عبد العزيز جاويد ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٢٩ ،

Kammerer : La Mer Rouge, L'Abyssinie et L'Arabie depuis L'antiquité, Essai d'hist. et géogr. hist. T. II, p. 75.

(٨) شارل ديل : البندقية جمهورية ارستقراطية ، ترجمة د. احمد عزت عبد الكريم ، و د. توفيق اسكندر القاهرة ١٩٤٨ ، ص ١٤٥ ، بانيكار : نفس الرجع ، ص١٩ ، احمد مختار العبادي : تاريخ البحرية الاسلامية في مصر والشام ، بيروت ١٩٧٢ ، القسم الثاني ، ص ٢٦٦ .

(٩) Ingham (Kenneth) : A History of East Africa., ed. Longman, p. 6.

البرتغالية كانت ــ فى حقيقتها ــ امتدادا للحروب الصليبية (١٠) .

ولما كان كشف البرتغاليين عن أهدافهم فى تلك المرحلة ، من شانه أن يثير مشاعر العداء ضدهم ، ويهدد بالقضاء على جهودهم وآمالهم ويعرضها لاخطار محققة ، لهذا عمل دى جاما على معاملة أهالى المناطق التى يصل اليها بالحسنى ، ولم يلجأ الى العنف الا اذا اقتضت الضرورة ذلك . يتضح ذلك من بعض تصرفاته فقد حدث أثناء تقدمه على الشاطىء الافريقى الشرقى ، شمالا ، ان وجد قاربا عند موزمبيق ، على متنه بعض الزنوج واحد البحارة ، ظنه البرتغاليون فى بداية الامر من المغاربة ، فلما اقتربت السفن البرتغالية ، هرع الزنوج والقوا بانفسهم فى البحر وفروا الى الساحل ، اما البحار فقد تم نقله الى سفينة القيادة البرتغالية ، حيث احسن دى جاما استقباله ، واكتشف ان الرجل هندى ، وليس عربيا مغربيا ، وانه من اهل كمباى (Cambay) بالهند ويدعى داڤان ، وقد اتخذه دى جاما مستشارا له ، لانه كان خبيرا بالتوابل ومن سماسرتها . وقد وافق هذا الملاح على مرافقة البرتغاليين الى الهند ، وتعهد بتزويدهم بحمولة من التوابل نظير توصيله الى بلاده ، (١١) . وفى ميناء موزمبيق ، كان وصول الاسطول البرتغالى ، فى وقت كانت فيه أربع سفن محملة بالتوابل وغيرها من بضائع الهند راسية فى الميناء ، فلم يتعرض البرتغاليون لها بسوء ، بل على العكس من ذلك ، فقد استضاف دى جاما طاقم هذه السفن الهندية ، وقدمت لهم الانبذة ، التى قيل أن اقبالهم عليها كان كبيرا (١٢) . كما استجاب شيخ موزمبيق لطلب دى جاما ، وزوده باثنين من المرشدين ، الا أنهما تمكنا من الفرار والعودة عندما تأكدا ان البرتغاليين من المسيحيين ، مما ادى الى استخدام البرتغاليين العنف ضد الاهالى (١٣) . ولهذا لم يغامر دى جاما بالرسو باسطوله فى منبسة ، عندما شك فى احتمال قيام ملكها بتدمير سفنه واغراقها انتقاما لما فعله ضد أهالى موزمبيق (١٤) .

ولما وصل البرتغاليون بعد ذلك الى ميناء مالندى ــ الواقعة حاليا فى كينيا ــ لقى دى جاما فيها ترحيبا من ملكها ، خوفا أو ضعفا (١٥) فلما عزم على مغادرتها بعد عدة أسابيع ، طلب من صاحبها امداده بملاح يرشده الى الهند ، فاستجاب له الملك وامده بملاح ماهر ، قاد

---

(١٠) Serjeant (R.B.) : The Portuguese off the South Arabian Coast, Oxford, 1963, p. 2.

(١١) سونيا هاو : نفس المرجع ، ص ١٩٢ ــ ١٩٣ .

(١٢) سونيا هاو : نفس المرجع ، ص ١٩٣ ، ١٩٥.

(١٣) Strandes (J.) : The Portuguese Period in East Africa, trans. by Wallwork, Nairobi, 1961, pp.21-24.

(١٤) سونيا هاو : نفس المرجع ، ص ١٩٥ ــ ١٩٦.

(١٥) The History of Kilwa, ed. from an Arabic MS. by Arthur Strong, (J.R.A.S.), London, 1895, pp. 397, 428.

اسطوله الى قاليقوط . فوصلها فى مايو سنة ١٤٩٨ (١٦) .

وعلى عاتق هذا الملاح ، ألقى البعض مسئولية وصول البرتغاليين الى الهند ، وما ترتب على ذلك من نتائج . ولا شك أن هذا الحكم جاء غاية في القسوة ، وهو بعيد كل البعد عن التفسير العلمى السليم ، ذلك أن البرتغاليين تستروا ـ خلال تلك الفترة ـ بالواجهة التجارية ، ولم يكشفوا عن أهدافهم الحقيقية ، ولهذا كان من السهل عليهم العثور على من يتعاون معهم ، طالما كانت معاملتهم حسنة ، وتكفلوا باعطاء الأجر المناسب . واذا كان البعض قد امتنع عن التعامل معهم أو لجأوا الى الهرب والفرار عندما اكتشفوا أنهم مسيحيون ، فان ذلك لم يكن عند البعض الآخر سببا كافيا لانتهاج هذا المسلك معهم ، اذ لم تخل منطقة شرق افريقية او الهند من المسيحيين الذين كانوا يعيشون جنبا الى جنب مع مسلمى تلك المناطق . ومن ناحية أخرى ، فانه لو لم يتيسر لفاسكو دى جاما الحصول على الملاح المنشود ، فلن يكون ذلك ـ بالطبع ـ نهاية للجهود البرتغالية ، بل من المؤكد ان تلك المحاولات كانت ستستمر مهما كانت التضحيات ، اذ كيف يقضى البرتغاليون تسعين عاما دون كلل أو ملل فى أعمال الكشوف للسواحل الافريقية ، معتمدين على أنفسهم وخبراتهم البحرية وما اكتسبوه من خبرات تدريجية خلال عمليات الكشوف حتى توصلوا الى الساحل الافريقى الشرقى ـ وهى مرحلة من أصعب المراحل ـ ثم يتوقفون بعد ذلك ، لمجرد امتناع المرشدين عن قيادة اسطولهم الى الهند ؟ . وحتى لو سلمنا جدلا بامكان مقاطعة الملاحين لهم ، فقد كان فى الامكان الاهتداء ببعض السفن المتجهة ـ فى موسمها ـ الى تلك المنطقة ، واقتفاء أثرها دون كبير عناء ، أو اختطاف الملاحين واجبارهم على ارشادهم بالقوة .

والموضوع الذى نعرض له بالمناقشة فى هذا المجال يتعلق بمحاولة التعرف على ملاح فاسكو دى جاما وجنسيته .

ويعتبر النهروالى ، أول من أشار ـ من المؤرخين العرب ـ الى موضوع الملاح وحدد اسمه ، قال ، :

(وقع فى أول القرن العاشر من الحوادث الفوادح النوادر ، دخول الفرتقال (البرتغال) اللعين من طائفة الفرنج الملاعين الى ديار الهند . وكانت طائفة منهم يركبون من زقاق سبتة في البحر ، ويلجون فى (بحر) الظلمات ويمرون بموضع قريب من جبال القمر ... ويصلون الى المشرق ، ويمرون بموضع قريب من الساحل فى مضيق ، أحد جانبيه جبل ، والجانب الثاني بحر الظلمات ، فى مكان كثير الامواج لا تستقر به سفائنهم وتنكسر ولا ينجو منهم أحد . واستمروا على ذلك مدة ، وهم

---

(١٦) جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن افريقية الشرقية ، نقلة الى العربية يوسف كمال ، الطبعة الاولى ١٩٢٧ ، ص ٢٠٩ ، سونيا هاو : فى طلب التوابل ، ص ١٩٧ ، كراتشكوفسكي : تاريخ الادب الجغرافى العربي ، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم ، ١٩٦٥ ، القسم الثاني ، ص ٥٧٣ ، جورج فاضلو حوراني : العرب والملاحة في المحيط الهندي ، ترجمة د . يعقوب بكر ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٢٣٧ ، انور عبد العليم : ابن ماجد الملاح ، سلسلة اعلام العرب ، العدد ٦٣ ، مارس ١٩٦٧ ، ص ٢٧ ، ٢٨ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٢ ، الملاحة وعلوم البحار عند العرب ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد (١٣) ، يناير ١٩٧٩ ، ص ١٢٦ ، ١٢٧ ، جمال زكريا قاسم : الاصول التاريخية للعلاقات العربية الافريقية ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٧٠ ،
Strong : op. cit., pp. 397, 428.
Ferrand : Introduction à l'astronomie nautique Arabe, Paris, 1928, pp. 183-184, Le Pilote Arabe de Vasco de, Gama et les instructions nautiques des arabes au XVe siecle, Annales de Géographie, Paris, 1922, p. 292.

يهلكون فى ذلك المكان ، ولا يخلص من طائفتهم احد الى بحر الهند ، الى أن خلص منهم غراب الى الهند ، فلا زالوا يتوصلون الى معرفة هذا البحر ، الى أن دلهم شخص ماهر يقال له احمد بن ماجد ، صاحبه كبير الفرنج – وكان يقال له الى ملندى – وعاشره فى السكر ، فعلمه الطريق فى حال سكره ، وقال لهم ، : لا تقربوا الساحل من ذلك المكان ، وتوغلوا فى البحر . ثم عودوا ، فلا تنالكم الامواج . فلما فعلوا ذلك ، صار يسلم من الكسر كثير من مراكبهم . فكثروا فى بحر الهند ... وصارت الامدادات تترادف عليهم من البرتغال . فصاروا يقطعون الطريق على المسلمين أسرا ونهبا ، ويأخذون كل سفينة غصبا ، الى ان كثر ضررهم على المسلمين ، وعم أذاهم على المسافرين (١٧) .

وعلى هذا النص اعتمد المستشرق الفرنسى جبرييل فران(G. Ferrand) فيما ذهب اليه ، من أن أحمد بن ماجد العربى المسلم هو الملاح الذى قاد أسطول فاسكو دى جاما من مالندى الى موطن التوابل فى قاليقوط (١٨) . وبذلك حمله أصحاب هذا الرأى وزر ما ترتب على ذلك العمل من نتائج ضد المصالح العربية والاسلامية (١٩) . بعد أن تمكن البرتغاليون من سرعة تثبيت وجودهم وسيطرتهم ، ولم يتمكن العرب من التصدى لهم ، أو لمن جاء بعدهم من العناصر الاوربية الاخرى أو منافستهم (٢٠) .

فى حين ينفى آخرون تورط ابن ماجد المسلم التقى الورع فى معاونة البرتغاليين الصليبيين ، ويستبعدون أن يتسبب ملاح عربى كبير مثله فى تسهيل تثبيت الوجود البرتغالى فى المنطقة ، والقضاء على الملاحة العربية فى المياه الشرقية . وقد استند أصحاب هذا الرأى على عدم تعرض المصادر العربية المعاصرة للاشارة الى ابن ماجد ، سواء بالتصريح أو التلميح (٢١) . اذ أن النهروالى (ت ٩٩٠ هـ/١٥٨٢ م) متأخر كثيرا ، ثم أنه لم يوضح المصدر الذي اعتمد عليه فيما أورده . يعزز ذلك أن المصادر البرتغالية التى أرخت لتلك الحوادث ، قد نصت على غير ذلك ، ولم تذكر شيئا عن اتصال فاسكو دى جاما بابن ماجد .

وفيما بين الاثبات والنفى ، أصبح موضوع ابن ماجد قضية ، يتمسك كل طرف فيها برأيه ويتحمس له ، فى حين يحاول

---

(١٧) البرق اليماني في الفتح العثماني – اشرف على طبعه حمد الجاسر ، الطبعة الاولى ١٩٦٧ – ص ١٨ – ١٩، وقارن ، الشبلي اليمني : السنا الباهر بتكميل النور السافر فى اخبار القرن العاشر ، مخطوط رقم ٢،٠٣٣ تاريخ تيمور بدار الكتب المصرية ، ص ٧ – ٨ ، (فعلى الرغم من ان الشبلي لم يشر الى النقل عن النهروالي ، الا انه يتضح بالمقارنة اعتماده عليه والنقل حرفيا عنه) .

(١٨) Ferrand : Le Pilote Arabe de Vasco de Gama ; pp. 290-307, Art. Shihab AL-Din, p. 368, in ENC. of Islam,vol. IV.

(١٩) شوموفسكي : مقدمة كتاب (ثلاث أزهار فى معرفة البحار ، لابن ماجد) ترجمة د. محمد منير مرسي ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٩ .

(٢٠) جورج فاضلو حوراني : نفس المرجع : ص٢٣٧ .

(٢١) انظر ، انور عبد العليم : الملاحة وعلوم البحار عند العرب ، ص ١٣٢ . (حيث عدل عن رايه السابق). قارن كتابه ، ابن ماجد الملاح ، ص ٧ ، ٥١ – ٥٢. (واعتبر ان موضوع قيادة ابن ماجد للاسطول البرتغالي ، ما هو الا اسطورة روج لها كل من جابر يبل فران والمستشرق الروسي تيودور شوموفسكي من بعده) . ويقرر الدكتور عبد العليم ، : « بكثير من الثقة والاطمئنان بان ابن ماجد لم يكن هو الدليل او المرشد الملاحي لمراكب دي جاما ، ولا لغيره من الاميرالات البرتغاليين » .

آخرون هدم القضية من أساسها ، بانكار وجود ملاح عربي بهذا الاسم .

على أن الأمر ليس اجتهادا في توجيه اتهام باطل ، أو نفي حقيقة ثابتة ، وانما المفروض أن تستهدف الدراسات والبحوث التاريخية الوصول الى الحقائق المجردة ، أو الاقتراب منها قدر المستطاع ، مع تدعيم ما يتم التوصل اليه بالأدلة والبراهين ، مع بيان الظروف التي أحاطت بالواقعة أو الوقائع ، والاسباب التي أدت اليها ، مما يضع الامور في نصابها دون أدنى خجل ، ومهما كانت النتائج مؤسفة . اذ لا يجب أن ينصب الاهتمام على نقاط معينة من التاريخ دون غيرها ، كما أنه ليس من الظروري أن تكون الحوادث الهامة ، أو ما يمكن وصفه بالجانب المشرق للتاريخ ، هو وحده الذي يثير الاهتمام أو تقتصر الدراسات عليه ، فالتاريخ بحوادثه المختلفة ـ المشرقة أو غير المشرقة أو المؤسفة ـ كل لا يتجزأ ، عظة وعبرة . وليس الامر مباراة أو مناظرة يجتهد كل طرف فيها باقناع الطرف الآخر ـ بالحق أو الباطل ـ بوجهة نظره . وفيما يتعلق بموضوعنا ، فانه لا يجب أن يبلغ الاشتطاط الى حد انكار وجود أحمد بن ماجد . اذ أنه من الواضح أن أصحاب هذا الرأي انما يستهدفون تخليص العرب ـ ممثلين في ابن ماجد العربي المسلم ـ من تهمة قيادة الاسطول البرتغالي ، وما يترتب على ذلك من آثار .

فابن ماجد ، حقيقة واقعة لا مراء فيها . فهو شهاب الدين أحمد بن ماجد بن محمد بن عمرو بن فضل بن دويك بن يوسف بن حسن بن حسين بن أبي معلق السعدي بن ابي الركائب النجدي (٢٢) وهو وان كان أصلا من نجد الحجاز ، الا انه ولد وشب في ظفار بعمان ، وهو سليل أسرة عريقة في الملاحة ، ضليعة في علوم البحار ، فقد كان أبوه وجده من الملاحين المشهورين (٢٣) وقد سجل والده تجاربه البحرية في مصنف ضخم اطلق عليه « الارجوزة الحجازية » ، في وصف الملاحة في البحر الاحمر ، فعرف بـ « ربان البرين » (٢٤) (أي العربي والافريقي للبحر الأحمر) .

ولهذا ، فلم يكن غريبا أن يبرع ابن ماجد ويعلو نجمه في هذا المضمار ، حتى أصبح فريد عصره في هذا الفن ، وقد نيفت مؤلفاته على الثلاثين (٢٥) . فيها من التواريخ ما يثبت تواجده في ذلك العصر بالتحديد .

وهكذا حاز ابن ماجد شهرة كبيرة استمرت الى ما بعد عصره بقرون ، فقد

---

(٢٢) شوموفسكي : نفس الدراسة ، ص ٧٧ ـ ٩٥،٧٨ ، انور عبد العليم : ابن ماجد الملاح ، ص ١٢ ، الملاحة وعلوم البحار ، ص ١٣٩ ، وانظر ، محمد كرد علي : الاسلام والحضارة العربية ، القاهرة ١٩٥٠ ، ج ١ ص٣٣٩ (حيث لقب ابن ماجد بـ « البصري ») .

Ferrand : Art. Shihab AL-Din Ahmad B. Madjid, p. 365.

(٢٣) كراتشكوفسكي : تاريخ الادب الجغرافي العربي ، القسم الثاني ، ص ٥٧٣ ،

Ferrand : Introduction a I, astronomie nautique Arabe, pp. 221-222, L'élément Persan dans les textes nautiques Arabes des XVe et XVIe siècles, (J.A., vol. 204, 1924), pp. 197-209.

(٢٤) كراتشكوفسكي : نفس المرجع والصفحة ، انورعبد العليم : ابن ماجد الملاح ، ص ١٣ ،

Ferrand : Art. Shihab AL-Din. p. 365.

(٢٥) شوموفسكي : الدراسة التاريخية ، لكتاب (ثلاث ازهار) ، ص ٧٧ ، وانظر ، انور عبد العليم : نفس المرجع ، ص ٦٤ ، (حيث ذكر ان مؤلفات ابن ماجد بلغت الاربعين) .

شـاهد الرحالة الانجليزى ريتشارد بيرتون (Richard F. Burton) (٢٦) عند رحيله من بندر المعلى فى عـدن سـنة ١٨٥٤ ، أن ملاحى عدن كانوا يقراون الفاتحة على روح ابن ماجد كلما أقلعوا منهـا اعترافا بفضله (٢٧) ، اذ استمر الاعتماد علـى مصنفاته الى ما بعد ذلك ، وانه كان معروفا ايضا فى الهند وجزر الملديف فى النصف الاول مـن القرن التاسع عشـر ، فقـد ذكـر جيمس برنسب (James Prinsep) انه كان يبحث عن بوصلة عربية ، فلمـا أخفق فى مسعاه ، قدم له أحد أصدقائه الملديفيين رسما لها ، انتزعه له من احدى المخطوطات لابن ماجد ، وقد فضل الناخوذة ــ الذى كان المخطوط فى حوزته ــ قطع ورقة الخريطة ، لانه لـم يكـن يستطيع الاستغناء عـن المخطوط او التفريط فيه لاهميته (٢٨) .

هذا فيمـا يتعلق باثبـات حقيقةوجـود شخصية ابن ماجد . أما فيما يختص بنفى قيامه بقيادة أسطول فاسكو دى جـاما الى الهند ، فان أصحاب هـذا الراى يعتمدون بالاضافة الى ما وجهوه مـن نقـد لروايـة النهروالى ــ على ما ذكرته المصادر البرتغالية من أن مـلاح فاسكو دى جاما ، كـان ربانا مسلما من كجرات بالهند (٢٩) ، تعـرف عليـه دى جامـا فى مالندى . وذكرت تلـك المصادر أن هـذا المـلاح هو ، : (معلم كانا Malem Cana) (٣٠) ، أو (معلمو كاناكـا Malemo Canaque) (٣٠) ، أو (معلمو كاناكا) أو (كاناك Canage (Kanak) (٣٢) . وان هذا الربان هـو الذى دل دى جاما ، واوصل سـفنه الى ميناء قاليقوط

---

(٢٦) First Footsteps in East Africa or an Exploration of Harar, (London, 1856, p. 3f.

(٢٧) كراتشكوفسكي : نفس المرجع والصفحة : انورعبد العليم : نفس المرجع ، ص ٣٦ ،
Ferrand : Introduction a I'astronomie Arabe, PP.227-228,& Art. Shihab AL-Din Ahmad B.Madjid,P. 368.

(٢٨) Ferrand : Art. Shihab AL-Din, p. 368.

(٢٩) Barros : The Book of Duarte Barbosa, ed. · MLongworth Dames, Hakl. Soc., 1921, II, pp. 61f. Pearce (F.B.) : Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa, 1967, p. 59.

(٣٠) كراتشكوفسكي : نفس المرجع ، ص ٥٦٣ ،شوموفسكي : نفس الدراسة ، ص ٨٥ ــ ٨٦ ، انـــور عبد العليم : الملاحة وعلوم البحار ، ص ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٤،
Joào da Barros : Decade Primeira de Asia (Thelittle ed. 1778), BK. IV., ch. VI, pp. 319f. Pearce: op. cit., p. 97.

(٣١) كراتشكوفسكي : نفس المرجع ، ص ٥٦٩ ، شوموفسكي : نفس الدراسة ، ص ٨٦ ، الدو مييلي : العلم عند العرب ، واثره فى تطور العلم العالمي ، ترجمةعبد الحليم النجار ، ومحمد يوسف موسى ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٥٣٣ ، انور عبد العليم : المرجع السابق ، ص ١٢٦ ،١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٤ ، ابن ماجد الملاح ، ص ٤٨ ، ٤٩ ،
Castanheda : Hitoria do descrobimento e Conquista da India Pelos Portuguezes, 1833, BK. I, p. 41. Damiao de Goes : Chronica do Sernissimo Rei D. Manuel, Coimbra, 1790, vol. I, ch. XXXVIII, p. 87, Ferrand : op. cit., 183f, Strandes : op. cit., p. 30, Ingrams (W.) : Zanzibar, its history and its People, (London, 1931) p. 97.

(٣٢) Kammerer : La Mer Rouge, p. 75.

الهندى . واستنادا على ذلك ، يكون الملاح هنديا وليس عربيا ، مما ينفى قيام أحمد بن ماجد بهذه المهمة .

غير أن هذه الالفاظ التى اطلقتها تلك المصادر على هذا الملاح ، تبدو غامضة للوهلة الاولى ، فكلمة (معلمو Malemo) ، كلمة سواحلية ماخوذة عن الاصل العربى (معلم) (٣٣) ، وهى تعنى (الاستاذ) . واستخدمت لدى ملاحى تلك الفترة بمعنى (الريس) أو (الربان) (٣٤) .

أما كلمة (كانا Cana) أو (كاناكا Canaque أو مترادفاتهما ، فيذكر المستشرق الفرنسي فران (Ferrand) أنها كلمات مستخدمة فى مليار وهى ترجع الى الاصل السنسكريتى (Ganaka) اى (الحاسب) أو (المنجم) (٣٥) . وعلى ذلك يكون اصطلاح (معلمو كانا) أو (كاناكا) بمعنى الملاح أو الربان المتمرس فى الملاحة الفلكية (٣٦) ، اى الذى يسترشد بالنجوم (٣٧) .

وربما تكون الكلمة ماخوذة عن (جنك Junk) وجمعها (جنوك) ، وهو الاسم الذى عرفت به المواكب الصينية الضخمة (٣٧) . وعلى ذلك يكون المقصود ملاح أو ربان الجنك . وباعتبار أن تلك المراكب من أضخم المراكب العاملة فى بحار الصين والهند ومياه جنوب الجزيرة العربية ، وشرق افريقية ، وأن ربان تلك السفن من شأنه أن يكون ذا خبرة كبيرة بالمياه الشرقية

---

(٣٣) كراتشكوفسكي : نفس المرجع ، ص ٥٦٩ ،

Ferrand : op. cit., pp. 182f, Le Pilote Arabe de Vasco da Gama, p. 292, n.2.

(٣٤) شوموفسكي : نفس الدراسة ، ص ٨١ .

(٣٥) Ferrand : Art Shihab AL-Din (Ency. of Islam) vol. IV, p. 363.

(٣٦) كراتشكوفسكي : نفس المرجع ، ٥٦٩ ـ ٥٧٠ ،الدو مييلي : العلم عند العرب ، ص ٥٣٣،انور عبد العليم: ابن ماجد الملاح ، ص ٤٩ ، الملاحة وعلوم البحار ، ص ١٢٧ .

Ferrand : Le Pilote Arabe de Vasco da Gama, p. 292, Kammerer : La Mer Rouge, p. 75.

(٣٧) سونيا هاو : نفس المرجع ، ص ١٩٧ .

(٣٨) الجنوك ، سفن كبيرة ضخمة ، ذات اربعةظهور فيها البيوت (الغرف) والمصاري (غرف النوم) والغرف للتجار ، وهذا النوع من السفن مجهز باثنى عشر قلما ، ونحو عشرين مجدافا كبيرا كالصوارى ، يجتمع على الواحد منها العشرة والخمسة عشر رجلا ، ويجذفون بهاوقوفا صفين متقابلين ، وفى كل مجداف حبلان عظيمان ، ويخدم المركب الواحد الف رجل ، منهم ستمائة من البحارةوأربعمائة من المقاتلة (انظر ، ابن بطوطة : تحفة النظار ، القاهرة ١٩٣٨ ج ٢ ص ١١٦ ، ١٥٧ ، ١٦١ ـ ٦٢ ،درويش‌النخيلي : السفن الاسلامية على حروف المعجم ، طبعة جامعة الاسكندرية ١٩٧٤ ص ٢٩ ـ ٣٠ .

Kindermann (H.) : Schiff im Arabischen untersuchung Uber Vorkommen und bedeutung der Termini, Zwickau, i, sa, 1934, pp. 20f, Dozy (R.) :

Supplément Aux Dictionnaires Arabe, (Reproduction de l'Édition Originale De 1881) Beyrouth 1968, T. I, p. 225.

الى بلاد الصين (٣٩) . واذا كانت الجنوك صينية الصنع ، الا أن امتلاكها أو العمل عليها ليس قاصرا على الصينيين (٤٠) .

وأيا ما كان الامر ، فان ما أطلقته المصادر البرتغالية ليس اسما لملاح فاسكو دى جاما ، وانما صفة لمهنته أو خبرته وتعريفا بها .

وقد أخذ كراتشكوفسكى بما ذهب اليه فران (Ferrand) من تفسير ما أطلقته

---

(٣٩) عرفت الجنوك الصينية طريقها ـ منذ زمن طويل ـ الى عدن وغيرها من موانىء منطقتي جنوب الجزيرة العربية وشرق افريقية ، وشاركت غيرها من مراكب الهند والسند وكرمان وفارس وعمان فى نقل السلع والبضائع من والى موانىء تلك المناطق (ابن الوردي : خريدة العجائب وفريدة الغرائب ، القاهرة ١٣٠٩ هـ ، ص ٥٦ ، ابو الفدا: تقويم البلدان ، باريس ١٨٤٠ ، ص ٧٨ ، الدمشقي : نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر ، ليزج ، ص ٢١٦) وكانت عدن تمثل حلقة الوصل ، ومركز التبادل التجاري بين بلدان الشرق ومصر عبر البحر الاحمر . ونشطت الحركة التجارية نتيجة اهتمام سلاطين اليمن بها ، مما كان لـه أعظم الاثر في ازدهار حركة التجارة العالمية فى عدن والبحر الاحمر ، وقد استمر الامر على ذلك بصفة عامة حتى القرن التاسع الهجري (١٥م) ، فمع بداية العقد الثالث من ذلك القرن تغيرت سياسة سلاطين اليمن ، وتعسفوا مع التجار ، واساءوا معاملتهم ، واضطر المقيمون فيها من التجار الى الفرار منها الى جدة والهند ومليبار ، تخلصا من تلك المظالم (با مخرمة : قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر ـ مخطوط بمكتبة بنى جامع بالآستانة رقم ٨٨ مصور بدار الكتب برقم ١٦٧ تاريخ ، ج ٢ ، ص ١١١٣ ، تاريخ ثغر عدن ، تحقيق اوسكار لوفغرين ، ليدن ١٩٣٦ ـ ١٩٥٠ ، ج ١ ص ١٢) ، وكان ذلك سببا لما قام به احد تجار الهند من التوجه راسا ـ ولاول مرة ـ الى باب المندب سنة ٨٢٥هـ /١٤٢٢ م لتحقيق التعامل المباشر مع جدة ، وبعد عدة محاولات ، تكللت جهوده بالنجاح ، بعد اقتناع السلطان برسباي وترحيبه بهذه الفرصة التي سنحت له بالتعامل مباشرة مع تجار الشرق ، مما ادى الى انقطاع وصول المراكب الى عدن (بامخرمة : قلادة النحر ، ج ٣ ص ١١٠٣ ، الفاسي : شفاء الغرام باخبار البلد الحرام ، القاهرة ١٩٥٦ ، ج ٢ ص ٢١٠ ، المقريزي : السلوك لمعرفة دول الملوك ، تحقيق سعيد عاشور ١٩٧٠ ـ ١٩٧٢ ، ج ٤ ص ٦٨١ ، ٧٠٧ ـ ٧٠٨ ، ابن شاهين الظاهري : كتاب زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك ، تحقيق بولس رافيس ، باريس ١٨٩٤ ، ص ١٤ ، ابراهيم علي طرخان : مصر فى عصر المماليك الجراكسة ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٨٦ ، ٢٨٨ ، احمد دراج : ايضاحات جديدة عن التحول وتحولت السفن مباشرة الى جدة التى ازدهرت وارتفع محاضرات الجمعية التاريخية ، ١٩٦٨ ، ١٨٧ ،

Lane-Poole : A History of Egypt in the Middle Ages, London, 1936, p. 310, Wiet (G.) : Histoire de la Nation Egyptienne, T. IV, (L'Egypte Arabe) Paris, 1937, pp. 573-576).

وتحولت السفن مباشرة الى جدة التى ازدهرت وارتفع شانها واصبحت بندرا عظيما ، واحتلت مكانة عدن التي تاثر مركزها التجاري ، وتدهورت احوالها ، اما بالنسبة للمراكب الصينية (الجنوك) فقد بعث ملك الصين سفارة الى سلطان اليمن الناصر احمد الرسولي سنة ٨٣٢ هـ/١٤٢٠م لاقناعه بضرورة حسن معاملة التجارة (الخزرجي : العسجد المسبوك ـ مخطوط ـ ص ٥٨٥ ـ ٥٨٦ ، ان الديبع : قرة العيون فى اخبار اليمن الميمون ـ مخطوط ـ ورقة ١١١ أ ، بغية المستفيد فى اخبار زبيد ـ مخطوط ـ ص ٧٨ ، يحيى بن الحسين : غاية الاماني فى اخبار القطر اليماني ـ تحقيق سعيد عاشور ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٥٦٥) وقد بلغ من ضعف عدن انه لم يمكن تصريف حمولة سفينتين صينيتين سنة ٨٣٥ هـ/١٤٣٢م ، فاضطر ربانهما الى مراسلة ناظر جدة الذي اذن له فى الوصول (المقريزي : السلوك ، ج ٤ ص ٨٧٢ ـ ٨٧٣ ، ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، طبع دار الكتب ، ج ١٤ ص ٣٦٢

De La Ronciére (Ch.) : Le découverte de I' Afrique au Moyen Age, Le Caire, 1925-27, T.II, p. 118, Lewis (B.) : Egypt and Syria (The Cambridge History of Islam,) Camb. 1970, vol. I. p. 224).

= فكانت تلك هي المرة الاولى التي وصلت فيها الجنوك الصينية الى البحر الاحمر ، وبداية التعامل المباشر بين ميناء جدة واليمن .

(٤٠) ذكر ابن بطوطة « أن من اهل الصين من تكون له المراكب الكثيرة ، يبعث بها وكلاءه ، الى البلاد » ثم اشار الى الجنوك الثلاث عشر التي كان يمتلكها صاحب قاليقوط، وكان وكيل احد هذه الجنوك رجل من اهل الشام يدعى سليمان الصفدي (تحفة النظار ، ج ٢ ص ١١٧) كما اشار الى انه عندما اراد العودة من ميناء الزيتون بالصين الى الهند وجد جنكا « للملك الظاهر صاحب الجاوة ، اهله مسلمون » (نفس المصدر ، ج ٢ ص ١٧٢) .

المصادر البرتغالية ، من أن الملاح (مسلم من كجرات) ، ان ذلك لا يعني جنسيته أو موطنه ، وأن المقصود هو خبراته البحرية ، النظرية والتطبيقية أو العملية الكبيرة ، المتعلقة بصلته وارتباطه بالهند ، من حيث كثرة تردده عليها . أما عن تلقيبه بالكجراتي ، فربما لكون كجرات كانت مركزا لعملياته البحرية (٤١) . وكنتيجة لهذا التفسير ، فان هذه الخاصية تنطبق على أحمد بن ماجد « رئيس علم البحر » علميا ، و « أسد البحر » عمليا في تلك الفترة . لذلك رأى فران (Ferrand) أن ابن ماجد هو الذي أرشد دي جاما ، وأوصله الى الهند ، ويدعم رأيه ـ كما سبق أن ذكرنا ـ باعتماده على نص النهروالي ، الذي ذكر الاسم صراحة .

على أنه من أجل الوصول الى الحقيقة التاريخية ، أو الاقتراب منها ، نرى أن ذلك يستوجب العودة الى نص النهروالي ، نتأمله كله ، أو الجزء الاخير منه على الاقل ، في محاولة للتعمق في فهمه وتحليله قدر الطاقة . فقد أشار هذا المؤلف الى المتاعب التي تعرض البرتغاليون لها ، ثم استطرد موضحا ومؤكدا عجزهم عن التوصل لمعرفة الطريق الى الهند ، وجهلهم أسرار الملاحة في هذه المياه ، وأن الفضل انما يرجع الى الملاح العربي أحمد بن ماجد فيما تحقق لهم من الوصول الى مواطن التوابل ، وقال ، :

« فلا زالوا يتوصلون الى معرفة هذا البحر الى أن دلهم شخص ماهر يقال له أحمد بن ماجد ، صاحبه كبير الفرنج ـ وكان يقال له ، الى ملندي ـ وعاشره في السكر ، فعلمه الطريق في حال سكره . وقال لهم : لا تقربوا الساحل من ذلك المكان ، وتوغلوا في البحر ثم عودوا ، فلا تنالكم الامواج . فلما فعلوا ذلك صار يسلم من الكسر كثير من سفنهم ».

ولا شك أنه من الضروري ـ قبل الخوض فيما حدده النهروالي عن ابن ماجد ـ تفسير او نقد بعض النقاط ، وتحديد مفاهيمها ، مما يساعد على توضيح النص والوصول الى المعنى الحقيقي أو التقريبي الذي استهدفه المؤلف .

فقد حددت المصادر البرتغالية ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أن فاسكو دي جاما تعرف على ملاحه في ميناء مالندي (٤٢) ، في حين لم يشر النهروالي الى مكان هذا اللقاء ، وأطلق ـ في نفس الوقت ـ كلمة (الى ملندي) على كبير الفرنج ، وهي كلمة تبدو غير عربية ، الا أنها تشبه اسم المدينة ، مما قد يثير نوعا من الشك حول حقيقة هذه الكلمة عند النهروالي ، لاحتمال وقوع خلط عنده بين اسم المدينة واسم القائد أو لقبه . الا انه يمكن القول بأن المقصود فعلا بهذا التعريف هو (كبير الفرنج) دي جاما وليس المدينة ، فقد ذكر فران (Ferrand) أن كلمة (الى ملندي) أو (الأملندي) ما هي الا تحريف للفظ البرتغالي (الميرانتي (Almirante) (٤٤) الذي يقابل في

---

(٤١) كراتشكوفسكي : نفس المرجع ، ص ٥٧٣ ،

Ferrand : Introduction a I'astronomie nautique arabe, p. 228, L'Element Persan dans les textes nautique arabes, p. 194.

(٤٢) انظر ما سبق .

(٤٣) كراتشكوفسكي : تاريخ الادب الجغرافي ،ص ٥٧٠ ، ٥٧١ ، شوموفسكي : نفس الدراسة ، ص ٨٧، انور عبد العليم : ابن ماجد الملاح ، ص ٥٠ ، ٥٢ ،الملاحة وعلوم البحار عند العرب ، ص ١٢٨ .

Ferrand : Introduction a I'astronomie nautique Arabe, pp. 188f. Art. Shihab AL-Din Ahmad B. Madjid (ENCY, of Islam) vol. IV, p. 362.

الانجليزيــــة (Admiral) (٤٤) ، اى اميرال أو أمير البحر . الا أن الاختلاف قــد يبــدو كبــيرا بين كلمتى (الــى ملندى) و (الميرانتى) ، غير انه بالرجــوع الى تاريــخ كلوة ، المعروف باسم « السلوة فــى اخبار كلوة » نجد أنه عنــدما تعرض لذكــر اخبار وصول البرتغاليين الى مينــاء مالنــدى ، يقول ، : « واسم ناخلداهم المرتى » (٤٥) ، وعلى ذلك يكون المقصود فعلا بهذه الاشارة هو القائد البرتغالى ، وكلمة (المرتى) وان بدت مختلفة ومحرفة عما ذكره النهروالى ، الا انها اقل تحريفا بالنسبة للفظ البرتغالى، وتتفق تحديدا ومعنى معه ، مما يدل على ان الكلمة لم يقصد بها اسم المدينة ، وانما كانت لقبا بحريا كان فاسكو دى جاما يحمله على ما يبدو .

اما ما ذكره النهروالي عن ابن ماجد ، وان كبير الفرنج « عاشره فى السكر » ، فانه وان كان معروفا ان كثيرا من البحارة ، قد درجوا — فى كل زمان ومكان — على شرب الخمر ، الا انه نظرا لما هو معروف عن تدين ابن ماجد ومتانة خلقه وعفته — وهو ما يظهر جليا فى مؤلفاته (٤٦) فان تهمــة تعاطى ابن ماجد الخمر تكــون مستبعدة ، اذ قــد يكــــون النهروالى قد وضعها لتبرير قيامه بتعريف البرتغاليين أسرار الطريق الى الهند (٤٧). كما انه لا يعقل أن يتولى ابن ماجد قيــادة الاسطول البرتغالى ، وهــو فى حالــة سكر مستمرة ، قرابة شهر من الزمان ، وهــى الفترة التى استغرقتها الرحلة مــن مالندى الى قاليقوط (٤٨) .

وفيما يتعلق بما ورد فى النص ، مــن ان ابن ماجد « دلهم » الى معرفة هذا البحر ، بعد ان « صاحبه كبير الفرنج » ، فان كلمة (دل) هنا ، لا تعنى قيادة سفنهم ، بل هى بمعنى (أشار عليهم) أو (وضح لهم) ما كان مستغلقا عليهم . اما كلمة « صاحبه » ، فهي بمعنى (قربه) واظهر المودة نحوه ، وعمــل على اكتســاب صداقته .

وان نظرة الى النص ، لكافية لتأييد هذا التفســير ، فكلمــة « صاحبــه » وضحهــا النهروالــي ذلك بكلمــة « عاشره » ، امــا كلمة دله أو « دلهم » ، فجعلها بمعنى « علمه» أو علمهم . يؤكد هذا التفسير ويدعمه مــا اورده المؤلف نفسه عندما حصــر عمل ابن ماجد فى القول دون القيادة ، وهو ما يتضح من قوله ، ان ابن ماجــد : « قال لهم ، لا تقربوا الساحل ... وتوغلوا فى البحر ، ثم عودوا ، فلا تنالكم الامواج . فلما فعلوا ذلك صار يسلم من الكسر كثير من سفنهم » .

وبهذا يتحدد ان ما قــام به ابن ماجــد — طبقا لنص النهروالى — ينحصر فى تعليم البرتغاليين الطريق قــولا ووصفا ، وليس عملا وقيادة ، اى أن الامر لم يتعد مجــرد اسداء النصح وتقديم المشورة ، وامدادهم بالمعلومات التي من شانهــا تسهيل مهمــة الوصول الى الهند .

---

(٤٤) Lamb (N.J.) : Collins Portuguese Gem Dictionary., 1974.

(٤٥) Strong : The History of Kilwa, pp. 396, 398, 427, 428.

(٤٦) انظر ، احمد بن ماجد : ثلاث ازهار ، ص١٨ ، ٥٢ ، ٦٨ ، انور عبد العليم : ابن ماجد الملاح ، ص ٥٢ ، الملاحة وعلوم البحار ، ص ١٣٣ .

(٤٧) كراتشكوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي ، ص ٥٧١ ، Ferrand : Art. Shihab AL-Din ,p. 362

(٤٨) شوموفسكي : الدراسة التاريخية ، ص ٨٦ .

وبهذه المناسبة ، فانه لا بأس من وقفة عند موضوع السكر مرة أخرى ، اذ لو صح ما أشار اليه النهروالى فى هذا الصدد ، لكان دليلا على رفض ابن ماجد التصريح بسر الطريق ، وانه لم يبح به الا بعد أن أجبره دي جاما على شرب الخمر ، او انه استطاع ـ عندما قدمها له ـ اقناعه بأنه ما هو الا شراب وطنى مفيد ، فشربه ابن ماجد دون ان يدرك حقيقته ، ربما لان مذاقه لم يثر الشك في نفسه (٤٩) . فلما لعبت الخمر برأسه وفقد سيطرته ، أصبح من السهل على فاسكو دى جاما انتزاع السر منه .

واذا كان ابن ماجد قد أشار الى الافرنج (البرتغاليين) فى مؤلفاته ، وبالتحديد فى « الارجوزة السفالية » (٥٠) الا أنه لم يضمنها ما يمكن الاستناد اليه ، أو الحكم بموجبه بأنه هو الملاح الذى قاد الاسطول البرتغالى ، أو حتى مجرد الاتصال بفاسكو دي جاما . الا انه ليس من المستبعد ان يكون قد قام بزيارة للاسطول البرتغالى فى ميناء مالندى ، لسبب أو أكثر مما يلى : ـ

١ ـ قد تكون الزيارة استجابة لدعوة دى جاما ، الذى عمل خلال تلك الرحلة على توطيد أواصر الصداقة مع الوطنيين ، أو أطقم السفن التى يجدها فى الموانى التى يرسو باسطوله فيها ، فكان يدعو سلاطين أو حكام تلك الموانى ، وأطقم السفن الراسية فيها ، فيحتفى بهم ويكرمهم (٥١) ، ويعمل على التقرب اليهم ـ وهى سياسة سار البرتغاليون عليها خلال تلك المرحلة ـ من أجل ادخال الطمأنينة فى نفوس من يتعامل معهم فى تلك المناطق ، واكتساب ثقتهم وضمان عدم التعرض لمقاومتهم ، مما يساعد على تسهيل مهمته .

٢ ـ أو ان الزيارة كانت مجاملة من ابن ماجد لصديقه ملك مالندى الذى رحب بالبرتغاليين (٥٢) خوفا أو ضعفا (٥٣) ، او ان ملك مالندي كان يهدف الى توطيد العلاقات معهم ، لامكان الاستفادة منهم ضد عدوه ملك منبسة . ولهذا طلب من دى جاما المرور بمالندى عند عودته من رحلة الهند (٥٤) ليبعث معه وفدا رسميا الى ملك البرتغال للتحالف معه (٥٥) ولهذا كان على

---

(٤٩) أشارت سونيا هاو ، الى ان دي جاما كان قداستضاف عند وصوله الى موزمبيق بعض بحارة اطقم السفن التي كانت راسية فى الميناء ، ودعاهم الى مادبة على ظهراحدى سفنه ، وقدم لهم « اجود الانبذة التي اقبل الضيوف عليها باستحسان » (فى طلب التوابل ، ص ١٩٣) مما يدل على ان مذاقها لم يكن مالوفا لديهم ، او انه كان مقبولا مما يبرر ما قد يكون من اقبال ابن ماجد عليها ـ اذا كان ذلك قد حدث فعلا ـ دون ان يشك في امرها .

(٥٠) احمد بن ماجد : ثلاث أزهار ، ص ٤٠ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، أنور عبد العليم : ابن ماجد الملاح ، ص ٩٦ ، الملاحة وعلوم البحار ، ص ١٢٤ ـ ١٣٥ .

(٥١) سونيا هاو : في طلب التوابل ، ص ١٩٣ ـ ١٩٤ .

(٥٢) سونيا هاو : نفس المرجع ، ص ١٩٦ .

(٥٣) The History of Kilwa, pp. 397, 428.

(٥٤) Strandes : The Portuguese Period in east Africa, pp. 30, 32.

(٥٥) جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن افريقية الشرقية ، ص ٢٠٩ . (وقيل بانه عندما عاد دى جاما من رحلة الهند الى مالندي ، طلب منه ملكها السماح لاثنين من المرشدين بمرافقته الى البرتغال لاتاحة الفرصة لهما لدراسة الشاطىء وملاحظة معالمه ، ليتمكنا من مساعدة من ياتي من البرتغاليين بعده ، فاستجاب له دى جاما) سونيا هاو : نفس المرجع ، ص ٢٠٣ (ذلك ان الصداقة كانت قد توطدت بين القائد البرتغالي وملك مالندي ، وكان من بين الهدايا التي اعدها ملك مالندي كتلة من العنبر الند ، طولها اكثر من متر « وعرضها كعرض خاصرة الرجل » وتبادل دى جاما الهدايا معه ، وقدم له عشرة صناديق ، وهي معظم السلع والهدايا التي كان قد اعدها قبيل رحلة الطواف حول طريق رأس الرجاء الصالح ، ولم يكن قد تصرف فيها) سونيا هاو : نفس المرجع والصفحة .

ابـن ماجـد أن يجامـل ملـك مالنـدى ، ويتسجيب له فى الاتصال بالقائد البرتغالي .

٣ ــ أو كانت مقابلة ابن ماجد لدى جاما، بتكليف من ملك مالندى أو استجابة لرجائه من أجل تخليص احـد اقربـاء ذلك الملك ، الذي كان دي جاما قد اختطفه واحتجـزه رهينـة الى أن يدبـر لـه الملك من يمـده بالمعلومات التى تساعده على الوصول الـى الهند (٥٦) .

٤ ــ أو أنه وافق على الاجتماع بفاسكو دى جاما ــ كما يقول شوموفسكى نقـلا عن فران (Ferrand) وقبـل التعاون مـع البرتغاليين نظــير مكافاة مجزيـة (٥٧) بالاضافة الى حرصه على ارضاء ملك مالندى من أجـل ضمان استمرار العلاقات الطيبة معه (٥٨) . الا أنه يمكن الرد على موضوع الاجر ــ على ضـوء ما تقدم ــ بانه يتعلـق بالملاح الذى توجه فعـلا مع البرتغاليين الى قاليقوط .

وايا ما كان سبب تلك الزيارة ، فلا شك ان حديثا دار ــ عن طريق مترجم برتغالى ممن يجيدون العربية ــ بين القائد البرتغالى وابن ماجـد حــول الالات الملاحيــة التى كان البرتغاليون يستخدمونها ، أو تلك التى كانت مستعملة فى البحار الشرقية ، وان الحديث تطرق بالضرورة الى الموضوع الاساسى وهو كيفية الوصول الى الهند ، « فعلمه الطريق » « وقـال لـهم ، : لا تقربوا السـاحـل ... وتوغلوا في البحر ، ثم عودوا ، فـلا تنالكم الامواج ، فلما فعلوا ذلك صار يسلم من الكسر كثير من سفنهم » . وبهذا تنتهى مهمة ابن ماجد عند حد تقديم المعلومات القيمة لفاسكو دى جاما .

واذا كنا قد توصلنا بعد هذه الدراسـة التحليلية ، الـى هـذه النتيجة الجديدة ، فانه تبقى لدينا نقطتان ينبغى استيفاءهما :

اولاهما : ــ لماذا اقتصر ابن ماجـد على تقديم المشورة لفاسكو دى جاما ؟ ، وما هى أسباب عدم قيامه بقيادة الاسطول البرتغالى الى الهند بنفسه ؟ .

وثانيتهما : ــ من هو الملاح الذى استعان به القائد البرتغالى ، وتولـى القيام بهـذه المهمة ؟ .

ففيما يتعلق بالنقطة الاولى ، فانه يمكن القول بأن ابن ماجد كان موجودا فى مالندى وقت وصول البرتغاليين اليها ، أو أنه جاءها أثناء تواجدهم فى مينائها . ومن ناحية أخرى فانه اذا كان قـد وصلها باعتباره مرشـدا لبعض السفن التجارية ، فمن المعروف ان قواعد وأصـول الملاحـة تقضى بمسئولية الربـان الكاملة علـى سفينته وحمولتها ، بالاضافة الى ضرورة المحافظة علـى أرواح طاقمها وركابها،وضمان وصول كل ذلك بسلام الى الميناء المقصود ، كما ان الربان هو آخر من يتخلى عن سفينته ، ومن اهم واجباته الا يتركها حتى الرمق الاخير (٥٩) . قال برزك ابن شهريار ، : « نحن الملاحين نصعد علـى

---

(٥٦) انظر ، أنور عبد العليم : ابن ماجد الملاح ،ص ٥٢ ،

Strandes : op. cit., p. 30.
(٥٧) Ferrand : Art. Shihab AL-Din B. Madjid, p. 362.

(٥٨) شوموفسكي : نفس الدراسة التاريخية ،ص ١٤٠ هامش ٥١ ،
Strandes : op. cit., p. 30.

(٥٩) شوموفسكي : نفس الدراسة التاريخية ،ص ٧٩ ، أنور عبد العليم : الملاحة وعلوم البحار ، ص ٢١٦ – ٢١٧ .

ظهر السفينة ، وبهـذا ترتبط بهـا حياتنا ومصيرنا فاذا نجت السفينة نجونا ، واذا هلكت هلكنا معهـا » (٦٠) . والمعلم (اى المسئول عن قيادة السفينة ، أو الربـان) هو كالامام ، ولا يمكنه أينما كان ، ان يحصل على اذن بترك السفينة (٦١) .

وهكذا فان تخلى ابن ماجد عن سفينته وترك قيادتها ، وانتقاله لقيادة الاسـطول البرتغالى لما يتنافى مـع قواعـد واصول الملاحة .

اما اذا كان تواجد ابن ماجد فى مالندى بغير سفن ، فقد يكون نازلا فى ذلك الوقـت ضيفا علـى صديقه ملك مالنـدى ، ومـن المحتمل فى تلك الحالة ان يكون قـد اعتزل الارشاد ، ولهذا فان قراره بعدم قبول القيام بالسفر مع البرتغاليين وقيادة سفنهم ، قد يرجع الى انه اكتشف انهم مسيحيون ، وانه شك فى نواياهم ـ لانهم لم يكونوا حتى ذلك الوقت قد اعلنوا عن اهدافهم ـ ولهذا كان من السهل عليه الاعتذار بكبر سنه وعـدم قدرته على القيام بهذا العمل ، لانه كان قـد تجاوز الستين من عمره (٦٢) .

اما بالنسبة للنقطة الثانيـة والاخيرة فى هذا المجال ، والمتعلقة بالمـلاح الذى شارك فاسكو دى جاما رحلته الاولى الى الهنـد ، فربما كان احد مساعدى ابن ماجد ، أو غيره ممن تصادف وجوده فى مالندى ، وانه اضطر الى تقديمه أو ترشيحه ليتولى القيام بدلـه بتلك المهمة من أجـل التخلص من البرتغاليين الذين لا بد وأنهم أصـروا على الاستعانة به شخصيا ، ولا شك انه اختلق المعاذير حتى قبلوا البديل ، مكتفين من ابن ماجـد بمـا أسداه لهم مـن معلومات أساسية ، سهلت لهم عملية متابعة ما قام به ذلك الملاح الذى انتهت مهمتـه الملاحيـة بالوصول بهم الى الساحل الغربى للهند عند قاليقوط .

ويبدو أن ذلك الملاح لم يكن على درجـة كبيرة مـن الكفاءة ، أو لم يكن متمرسا فى الملاحة بين شرق افريقية وقاليقوط مباشرة ، وأن اعتمـاد البرتغاليين كان مركـزا علـى المعلومات التى أمدهم بها ابن ماجد . يؤيد ذلك ما ذكرته المصادر البرتغالية من ان ملاح مالندي قال ـ عندما اشرفت السفن البرتغالية علـى السـاحل الهندى عنـد قاليقوط ـ : « لو أن فنى لا يخدعنى ، أمامنا ذى دولـة قاليقوط » (٦٣) ، وهـى عبـارة محاطة بظلال من الشك وعدم التأكد ، لا يعقل ان تصدر من مثـل ابن ماجـد الذى كان رائد عصره فى الملاحـة عملا ، وصاحـب اشمل وأكمل موسوعة ملاحية ، اعتمـد فى تأليفها علـى خبراتـه الشخصية العمليـة بصفـة خاصة .

ومما يدل على أن ملاح فاسكو دى جامـا لم يكن عربيا ، ما ورد صريحا فـى المصادر البرتغالية التى شارت الى زيادة للاسطول البرتغالى بميناء مالندى ، قام بها جماعـة من التجار الهندوس ومعهم احـد مسـلمى كجرات ، أطلقت تلك المصادر عليـه اسـم

---

(٦٠) كتاب عجائب الهند بره ، وبحره ، وجزائره ، نشر النص العربي P. A. Vandder Lith وترجمه للفرنسية L'Marcel Devic, Leyde, 1883-1886, p.

(٦١) Ferrand : Introdution a I'astronomie nautique Arabe, pp. 182-183.

(٦٢) انظر ، انور عبد العليم : ابن ماجد الملاح ، ص ١٧ ، الملاحة وعلوم البحار ، ص ١٤١ .

(٦٣) انظر ، شوموفسكي : نفس الدراسة التاريخية ، ص ١٤٠ هامش ٤٩ .

(معلمو كانا Malemo Cana (٦٤) او (معلمو كاناكا Malemo Canaque) وقد وجد دى جامـا فى ذلك الرجل بغيته ، فاتفق معه على قيادة الاسطول وارشاده الى الهند . ومما يذكر ان هذا الملاح اخبر القائد البرتغالى بأن بحارة كمباى ــ شأنهم فى ذلك شأن جميـع بحـارة الهند ــ يسترشدون بالنجـوم فى رحلاتهم البحرية (٦٦) ومـن الملاحظ أن الحديث لم يتطرق الى الملاحين العرب ، واقتصر عـلى أخبار الملاحة عنـد الهنود . ولو كان ذلك المرشد عربيا لتضمن حديثه ــ الذى نقلته تلك المصادر ــ ما يدل على ذلك .

وعلى الرغـم مـن اعتراف المستشـرق الفرنسى فـران Ferrand بأنـه ليس للمصادر البرتغالية مصلحة فى اخفاء حقيقة امر ذلك الملاح ، الا انه يعجب فى نفس الوقت لكون ما وردته بناقض ما يعتقده ، استنادا لتفسيره لنص النهر والى من ان الملاح الذى قاد البرتغاليين هو الملاح العربى أحمد بـن ماجد وليس ملاح كجرات المسلم معلمو كانا Cana)أو(Canaque) (٦٧) .

ويعتمد شوموفسكى على ما توصل اليه فران Ferrand ويزيد عليه باتهـام المصادر البرتغالية بالجهل لنسبتها الملاح الى أصل هندى (٦٨) .

على انه يمكن القول بأن فران Ferrand ومن حذا حـذوه ، كانوا متأثرين بدوافـع سياسـية كشـف شوموفسكى نفسه عـن جانب منها عندما تطرق الى أسباب الاهتمام بموضوع الملاحة فى المحيط الهندى ، ففـى دراسته التاريخيـة التى الحقهـا بتحقيقه لكتاب « ثلاث أزهار فى معرفة البحار » لابن ماجد والتى انتهى من تجهيزها سنة ١٩٤٧ اي عقب الحـرب العالمية الثـانية ، حيث قال ، : « وقلما راودنا حتى الان التفكير فى هذا الجانب من الثقافة العربية ، فالمحيط الهندى بعيد عنا ، ولم يكن لنا به اهتمـام مطلقا ، وغالبا ما كانت صوره التى وصلت الينا قائمة علـى أساس متزن مـن البحث العلمى ، احتجبت فيه العناصر الشاعرية » . ويسـتطرد شوموفسكى متهمـا الفرنسيين بقولـه ، : « وقد أخـذ المبادرة منا فـران Ferrand وزملاؤه من العلماء المثلين للامبراطورية الفرنسية ، والذين سـاعدوا على تغلغل نفوذها الى الشرق . وعلمنا يحركه غرض نبيل نحو شعوب الشرق ، ويجب أن نسمع صوته ، ونعلى كلمته فى مجـال ادب الملاحة العربية » (٦٩) .

ويلقى هؤلاء التبعة على ابن ماجد ، ويتخذ شوموفسكى مما ذكره ابن ماجد من اشارات لاخبار البرتغاليين فى « الارجوزة السفالية » دليلا على صحة تفسير فران Ferrand لنص النهروالى من أن ابن ماجد هو الـذى تولى مهمة ارشاد البرتغاليين ، الذين يعتبر ذكره لهم فى تلك الارجوزة من باب « تأنيب ضميره المر لما شاهده من سياسة البرتغاليين » (٧٠) ذلك أن الوجـود البرتغالى اثـار فيـه

---

(٦٤) Joao da Barros : op. cit. pp. 319f.

(٦٥) Castanheda : op. cit., p. 41, Damiao de Goes : op. cit., p. 87.

(٦٦) شوموفسكي : نفس الدراسة التاريخية ، ص٨٥ ، Joao da Barros : op. cit., pp. 319

(٦٧) Ferrand : Art. Shihab AL-Din, pp. 362f.

(٦٨) شوموفسكي : نفس الدراسة التاريخية ، ص٧٨ .

(٦٩) نفس الدراسة التاريخية ، ص ٧٦ ـ ٧٧ .

شعورا بالمرارة (٧١) ، لان ما حدث أدى الى فتح باب الاستعمار على مصراعيه ، وكان « بداية الاستعباد الاستعمارى لشعوب الشرق » (٧٢) .

الا أنه على ضوء ما سبق من تفسيرنا الجديد لنص النهروالى ، اتضح ان فران Ferrand ومن اخذ عنه ، قد حملوا هذا النص فوق طاقته بكثير . كما رافضوا مااوردته المصادر البرتغالية دونالاستناد الى أدلة قاطعة أو مقنعة لتبرير هذا الرفض . اذ ليس من المقبول شكلا او موضوعا أن يصل الشك في تلك المصادر ، دون سند ، الى هذا الحد . ذلك ان تلك المكاتبات كانت فى حقيقتها تسجيلا لواقع ، ولهذا كانت بمثابة المرشد والمعين للرحلات التالية ، ولو كانت تتضمن أخبارا او معلومات خاطئة لحدث مالا يحمد عقباه ، ولمنيت الكشوف البرتغالية ــ فىالمياه الهندية ــ بانتكاسات شديدة ، لاعتمادها على معلومات غير صحيحة ، ولكن الوقائع تثبت أن كل رحلة استفادت من التجارب والخبرات السابقة لها ، وأن كل قائد بني على ما أسسه سابقوه ، مما يدل على صحة معلومات تلك المصادر .

وفيما يتعلق بالملاحين الذين استعان البرتغاليون بهم ، فقد وردت بشأنهم اشارات متفرقة ، ذلك أنه كلما تقدم البرتغاليون الى منطقة جديدة فى المياه الشرقية ، كان رائدهم البحث عن ملاح خبير بها ، وركزت المدونات البرتغالية على ذكر جنسية الملاحين فى اغلب الاحيان ، وقلما ذكرت اسمه ، كما حرصت على صحة تلك المعلومات ، ونعرض ــ فيما يلى ــ لبعض الامثلة المؤيدة لذلك : ــ

فبعد نجاح دى جاما فى الدوران حول افريقية ، عثر على الملاح الهندى (دافان) (٧٣) بالقرب من موزمبيق ، ولم تتحرج المصادر البرتغالية منالتصريحبما كان معتقدا فى بداية الامر ، من أن الملاح مغربي (أى عربي) ثم تبينوا انه هندى من كمباى ، فاشاروا الى ذلك وذكروا اسمه .

وفي موزمبيق ، أمدهم سلطان الجزيرة بمرشد أوصلهم الى مالندى (٧٤) ، ولم تشر تلك المصادر الى أسمه أو جنسيته .

وعندما وصل بدرو الفاريز كبرال Pedro Alvarez Cabral الى موزمبيق سنة ١٥٠٠ م حصل على مرشد للاستعانة به فى الوصول الى مالندى ، لم تشر المصادر البرتغالية الى اسمه أو جنسيته ، فى حين ذكرت أنه حصل فى مالندى على اثنين من المرشدين من أهل كجرات ــ لم تذكر اسمها ــ وذلك لارشاد اسطوله الى قاليقوط (٧٥) .

وعندما هاجم دالبوكيرك d'Albuquerque جزيرة سقطره سنة ١٥٠٧ ، ذكرت تلك المصادر أنه امسك ملاحا عربيا من هرمز اسمه عمر ، واستولى منه على خريطة

---

(٧٠) المرجع السابق ، ص ١١٤ .

(٧١) المرجع السابق ، ص ١١٣ .

(٧٢) المرجع السابق ، ص ٩ ، وانظر ، جورجفاضلو حوراني : نفس المرجع ، ص ٢٣٧ .

(٧٣) سونيا هاو : نفس المرجع ، ص ١٩٢ ــ ١٩٣ .

(٧٤) المرجع السابق ، ص ١٩٥ ــ ١٩٦ .

(٧٥) أنور عبد العليم : ابن ماجد الملاح ، ص ٤٥ ، الملاحة وعلوم البحار ، ص ١٢٣ ، Kammerer : La Mer Rouge, T. II, p. 92.

ملاحية هامة ، من تصميمه ، لشواطىء جنوب الجزيرة العربية والخليج (٧٦)

وعندما وصل دالبوكيرك الى جزائر ملوك ، استعان بواحد من تجـار جاوه ، لـم تذكـر المصادر اسمه ، ليعلم البرتغاليين طريقةالتعامل مع أهالي هذه الجزر (٧٧)

وفى سنة ١٥١٣ استعان دالبوكيرك بمرشد هندى ــ كان قد أسره من ميناء شول ــ لـم تذكر المصادر اسمه ، وقد تولى ذلك المـلاح مهمة ارشاده من جزيرة سقطره الى عدن (٧٨)

وعندما اراد دالبوكيرك اكتشاف الخليـج الفارسي سنة ١٥١٤ ، اسـتعان بمرشديـن من هرمز ، لم تذكر المصادر اسماءهم (٧٩)

اما الملاح الذى قاد دالبوكيرك عبر المحيـط فى طريق عودته من الهند الى موزمبيق ، فكان عربيا ولم تشر تلك المصادر الى اسمه (٨٠).

ولما توجه لوبو سواريز Lopo Scares فى حملته على البحر الاحمر سنة ١٥١٧ ، وكان قد تمكن من توطيد علاقاته بالامـير مرجـان الظافرى ــ حاكم عدن مـن قبـل السـلطان الطاهرى الظافر عامر الثانـي ــ أبـدى هـذا الحاكم استعداده لارضاء البرتغاليين وتلبيـة رغباتهم ، حتى أنه عرض مفاتيح البلد علـى القائد البرتغالي . ولكن ذلك القائد كان قـد ركز اهتمامه وقتئذ علـى تحقيـق مفاجـأة الاسطول المصرى في مياه جده ، ولذلك اكتفى بطلب مرشدين لقيادة أسطوله فى البحر الاحمر فبادر حاكم عدن على الفور بالاستجابة اليـه وتلبية طلبه ، وامده بأربعة من اكفأ المرشدين (٨١)، لم تذكر المصادر البرتغالية جنسياتهم او أسماءهم ، أما المصادر اليمنية ، فانها وان لم تحدد عددهم او اسماءهم ، الا انها ذكرت أنهم من أهل الشام ، وان الامير مرجان سلمهم للبرتغاليين ، وأكرههم على العمل فى الاسطول البرتغالـي بالقـوة « كفايـة لشـر الفرنـج (البرتغاليين) » (٨٢)

وهكذا يتضح من تلك الامثلة ، ان تركيـز المصادر البرتغالية ، كان منصبا ــ فيما يتعلق بالمرشدين الذين استعان البرتغاليون بهم ــعلى ذكر جنسياتهم اكثر منالاهتمامبأمر اسمائهم .

وعلى ذلك يمكن الاخذ بما ذكرته المصـادر البرتغالية ، من ان ملاح فاسكو دى جاما كـان ملاحا هنديا ، خاصة وان تلك المصادر لـم تكتف بنسبته الى الهند بصفة عامة ، اذ لـو حدث ذلك ، فربما كان فى ذلك نظـر ، الا ان

---

(٧٦) انظر ، انور عبد العليم : ابن ماجد الملاح ، ص ٥٧، الملاحة وعلوم البحار ، ص ١٣٦ ،
Kammerer : op. cit., p. 82.

(٧٧) سـونيا هاو : نفس المرجع ، ص ٢٢٠ .

(٧٨) Kammerer : op. cit., p. 185.

(٧٩) Danvers : The Portuguese in India, being a history of the rise and decline of their Eastern Empire, London 1894, vol. I, pp. 303f, Kammerer : op. cit., p. 206.

(٨٠) Kammerer : op. cit., p. 105.

(٨١) Kammerer : op. cit., pp. 266f.

(٨٢) با مخرمة : قلادة النحر فى وفيات اعيان الدهر ،مخطوط رقم ٨٨ بمكتبة ينى جامع بالاسـتانـة ، مصور بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٦٧ ، لوحة ١٢٠٥ .

الامر لم يقتصر على ذلك ، او على أنه من كجرات ، بل بالتحديد من احدى مدنها وهـي كامبي (٨٣) ، مما يدل على الدقة ، خاصة وان الذين انيط بهم مهمة تسجيل تلك الاحداث انما دونوا ما شاهدوه دون أن يكون لهم حق الحذف او الاضافة أو التغيير او التبديل ، حتى اذا مـا اتضح خطأ ما دونوه ، لـم يحذفوه ، وعادوا الى ذكر ما تبين لهم صحته طبقا للواقع .

اما فيما يتعلق بما أطلقته المصادر البرتغالية ، من أن ذلك الملاح هو (معلمو كانا) او (معلمو كاناكا Malemo Canaque) ، وان ذلك ليس أسما له ، فيبدو ان البرتغاليين اكتفوا بتعريف الملاح بصفته ، باعتباره خبيرا بالملاحة الفلكية ، وهو ما استلفت أنظارهم باعتبار ذلك اسلوبا جديدا عليهم ، مما جعلهم يهتمون باطلاق هذا المصطلح ، الذى أصبح علما عليه ، وبذلك لم يعد اسمه يشكل لديهم أهمية تذكر ، اذا ما قورن بصفته كملاح يستخدم النجوم فى العمليـات الملاحية .

ونخلص من ذلك كله الـى التوفيـق بـين الروايات ، واثبات صحة ما اوردته المصادر ، عربية كانت أم برتغالية .

فطبقا لرواية النهروالى ينحصر دور ابـن ماجد فى اسداء النصح وتقديم المشورة للقائد البرتغالي فاسكو دى جاما ، وامداده بالمعلومات التي تساعد على سلامة سفنه ، وتعليمه الطريق قولا ووصفا ، وليس عملا وقيادة .

اما الملاح الذى قام بمهمة ارشاد الاسطول البرتغالي الى الهند ، فهو ذلك الملاح المسلم الذى أشارت اليه المصادر البرتغالية ، وذكرت أنه من مدينة كمباى باقليم كجـرات بالهند ، وان اغفلت تلك المصادر اسمه ، اكتفاء بصفته كملاح متمرس فى الملاحة الفلكية .

★ ★ ★

---

(٨٣) Strandes : The Portuguese Period in East Africa, p. 30.

المصادر والمراجع :

اولا : العربية

ابراهيم على طرخان (دكتور) : مصر فى عصر المماليك الجراكسة ، القاهرة ١٩٥٩ .

احمد دراج (دكتور) : المماليك والفرنج فى القرن التاسع الهجرى/الخامس عشر الميلادى ، القاهرة ١٩٦١ .
ايضاحات جديدة عن التحول فى تجارة البحر الاحمر منذ مطلع القرن التاسع الهجرى ، محاضرات الجمعية التاريخية المصرية ١٩٦٨ .

احمد بن ماجد : ثلاث ازهار فى معرفة البحار ،تحقيق ونشر تيودور شوموفسكى ، ترجمة وتعليق د. محمد منير مرسى ، القاهرة ١٩٦٩ .

احمد مختار العبادى (دكتور) : دراسات فى تاريخ المغرب والاندلس ، ١٩٦٨ .

تاريخ البحرية الاسلامية فى مصر والشام ، بالاشتراك مع الدكتور السيد عبد العزيز سالم ، بيروت ، ١٩٧٢ .

الدو مييلى : العلم عند العرب ، واثره فى تطور العلم العالمى ، ترجمة عبد الحليم النجار ، ومحمد يوسف موسى ، القاهرة ١٩٦٢ .

انور عبد العليم (دكتور) : ابن ماجد الملاح ، سلسلة اعلام العرب ، العدد ٦٣ ، مارس ١٩٦٧ .

الملاحة وعلوم البحار عند العرب ، سلسلة عالم المعرفة العدد ١٣ يناير ١٩٧٩ .

بانيكار : آسيا والسيطرة الغربية ، ترجمة عبد العزيز جاويد ، ١٩٦٢ .

بزرك بن شهريار : كتاب عجائب الهند بره وبحره وجزائره،نشر النص العربى وترجمة الى الفرنسية ، ليدن ، ١٨٨٣ – ١٨٨٦ .

ابن بطوطة : تحفة النظار فى غرائب الامصار وعجائب الاسفار ، القاهرة ١٩٣٨ .

ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة،طبعة القاهرة .

جمال زكريا قاسم (دكتور) : الاصول التاريخية للعلاقات العربية الافريقية ، القاهرة ١٩٧٥ .

جورج فاضلو حورانى : العرب والملاحة فى المحيط الهندى ، ترجمة د. يعقوب بكر ، القاهرة ١٩٥٨ .

جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن افريقية الشرقية ، ترجمة يوسف كمال ، الطبعة الاولى ١٩٢٧ .

الخزرجى : المسجد المسبوك فيمن ولى اليمن من الملوك ، مخطوط رقم ١٢٦٥ ب بمكتبة بلدية الاسكندرية .

درويش النخيلى (دكتور) : السفن الاسلامية على حروف المعجم ، طبعة جامعة الاسكندرية ، ١٩٧٤ .

الدمشقى : نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر ، ليبزج ١٩٢٣ .

ابن الديبع : قرة العيون فى اخبار اليمن الميمون ، مخطوط رقم ١٣٥٥ تاريخ بدار الكتب المصرية .

السلاوى : الاستقصاء لاخبار المغرب الاقصى ، الدار البيضاء ، ١٩٥٤ .

سونيا هاو : فى طلب التوابل ، ترجمة محمد عزيز رفعت ومراجعة د. محمود النحاس ، الالف كتاب ، رقم ٩٨

شارل ديل : البندقية جمهورية ارستقراطية ، ترجمة د. احمد عزت عبد الكريم و د. توفيق اسكندر ، ١٩٤٨ .
ابن شاهين الظاهرى : كتاب كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك ، تحقيق بوتس راويس ، باريس ١٨٩٤ .

الشبلى اليمنى : السنا الباهر بتكميل النور السافر فى اخبار القرن العاشر ، مخطوط رقم ٢٠٣٣ تاريخ تيمور .
الفاسى : شفاء الغرام باخبار البلد الحرام ، القاهرة ١٩٥٦ .

ابو الفدا : تقويم البلدان ، باريس ١٨٤٠ .

كراتشكوفسكى : تاريخ الادب الجغرافى العربى ، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم ، القاهرة ١٩٦٥ .

محمد كرد على : الاسلام والحضارة العربية ، القاهرة ١٩٥٠ .

بامخرمة : قلادة النحر فى وفيات اعيان الدهر ،مخطوط بمكتبة بنى جامع بالآستانة رقم ٨٨ ، مصور بدار الكتب المصرية برقم ١٦٧ تاريخ .

تاريخ ثغر عدن ، تحقيق اوسكار لوففرين ، ليدن١٩٣٦ .
المقريزى : السلوك لمعرفة دول الملوك ، تحقيق د. سعيدعاشور ، القاهرة ١٩٧٠ .
النهروالى : البرق اليمانى فى الفتح العثمانى ، اشرف على طبعه حمد الجاسر ، الطبعة الاولى ١٩٦٧ .
ابن الوردى : خريدة العجائب وفريدة الغرائب ،القاهرة ١٣٠٩ هـ .
يحيى بن الحسين : غاية الامانى فى أخبار القطر اليمانى،تحقيق د. سعيد عاشور ، القاهرة ١٩٦٨ .

ثانيا : المصادر والمراجع الاجنبية : ــ

Barros : The Book of Duarte Barbosa, ed. M. Longworth Dames, Hakl. Soc., 1921.
Castanheda : Historia do descrobimento e Conquist da India Portugues, 1883, BK. I,.
Damiao de Goes : Chronica do Sernissimo Rei D. Manuel, Coimbral, 1970, vol. I.
Danvers : The Portuguese in India being a history of the rise and decline of their Eastern Empire, London, 1894.
De la Ronciére (Ch.) : Le découverte de I'Afrique au Moyan Age, Le Caire, 1925-27.
Dozy (R.) : Supplement Aux Dictionnaires Arabes, (Reprodution de I'Édition Originale De 1881), Beyrouth 1968.
Ferrand : Introduction à I'astronomie nautique Arabe, Paris, 1928.
—Le Pilote Arabe de Vasco de Gama et les instructions nautiques des arabes au XVe siécle, Annales de géographie, Paris, 1922.
—Shihab AL-Din Ahmad B, Madjid (ENC. of Isl.)
—L'élément Persan dans les textes nautiques Arabes des XVe et XVIe siécles (J.A.) vol. 204, 1924.
Ingham (Kenneth) : A History of East Africa, ed. Longman.
Ingrams (W.) : Zanzibar, its history and its People, London, 1931.
Joao da Barros : Decada Primeira de Asia (The little ed. 1778), BK. IV, Ch. VI.
Kammerer : La Mer Rouge, L'Abyssinie et L'Arabie depuis L'antiquité, Essai d'hist. et géogr. hist., 1929-1935.
Kindermann (H.) : Schiff im Arabischen untersuchung Uber Vorkommen und bedeutung der Termini, Zwickau, i, sa, 1934.
Lamb (N.J.) : Collins Portuguese Gem Dictionary, 1974.
Lane-Poole : A History of Egypt in the Middle Ages, London, 1936.
Lewis (B.) : Egypt and Syria (The Cambridge Hist. of Islam) Camb. 1970.
Macro (E.) Yemen and the Western World Since 1571, London, 1968.
Pearce (F.B.) : Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa, 1967.
Richard F. Burton : First Footsteps in East Africa or an Exploration of Harar, London, 1856.
Serjeant (R.B.) : The Portuguese off the South Arabian Coast, Oxford 1963.
Stevenson : The Crusaders in the East, Cambridge, 1907.
Strandes (J.) : The Portuguese Period in East Africa, trans. by Wallwork, Nairobi, 1961.
Strong (Arthur) : The History of Kilwa, ed. from an Arabic MS. (J.R.A.S.), London, 1895.
Wiet (G.) : Hisoire de la Nation Egyptienne, T. II, (L'Egypte Arabe), Paris, 1937.

صدر حديثاً

سياسة وسائل الاتصال *

عرض وتحليل : د. محمود ابوزيد

يتميز العصر الحديث بسيطرة وسائل الاتصال على الانسان ، وخضوعه بشكل يكاد يكون لا شعوريا لتأثيراتها المختلفة .

ولما كانت عملية الاتصال هى العملية التى تتم بها ومن خلالها التغييرات السياسية والاجتماعية والحضارية المتعددة ، مما يجعلها ميدانا لتنازع القوى المسيطرة التي تسعى الى توجيهها الوجهة التى تخدم مصالحها واغراضها ، فقد اتجهت جهود الباحثين والعلماء الى دراسة العملية الاتصالية والكشف عن تأثيراتها والوقوف على طبيعة العلاقات والروابط التى تقوم بين اطرافها .

والكتاب الذى نحن بصدد عرضه واحد من الكتب التى تتخذ من مجال الاتصال موضوعا للبحث ، وتجعل من سياسة الاتصال فى المملكة المتحدة موضوعا للدراسة فيناقش المؤلف الدور المتعاظم الذى يقوم به الاتصال فى بريطانيا ، ويبحث فى طبيعة القوى والمؤثرات التى تتحكم فيه وتسيطر عليه ، وتحدد له اتجاهاته ومضامينه ، وبالتالى يكشف عن مظاهر الصراع بين هذه القوى وهى تحاول أن تفرض نفسها وتحدث ما تريده من تغييرات .

ويعتبر الكتاب حصيلة معرفة اكاديمية واسعة ، وخبرة عملية طويلة . فمؤلفه « جون وال » تعلم فى ونشستر وفى كلية كوربس كريستى Corpus Christi بجامعة اكسفورد . وعمل فى عام ١٩٥٨ مديرا بالقسم الانجليزى فى الاذاعة الفرنسية ثم اشتغل فى الفترة من عام ١٩٦٠ الى عام ١٩٦٩ صحفيا بقسم الاخبار بالتلفزيون ، قضى منها اربعة أعوام كمراسل سياسى ، وعامين آخرين مراسلا من واشنطن . ومنذ هذا التاريخ وهو يتمتع بشهرة مرموقة كمعلق فى الصنداى تايمز Sunday Times

* Whale, John:, The Politics of the Media, Fontan, 1977

حيث وضح لديه اهتمام خاص بالسياسة البريطانية والايرلندية وبقضايا الدين والاتصال . وله مؤلفان فى هذا المجال المتخصص هما :

ـ العين نصف المغمضة (السياسة والتلفزيون فى بريطانيا وأمريكا)

ـ الحكومة والصحافة .

ويقع الكتاب فى ١٧٦ صفحة من القطع المتوسط ، منها ١٦٨ صفحة خصصها المؤلف للمتن وثمانى صفحات للتعليقات والتذييلات . وينقسم الكتاب بوجه عام الى مدخل قصير من صفحتين اثنتين ، وثلاثة أقسام تضم تسعة فصول يعالج فيها المؤلف العديد من القضايا والموضوعات ذات الدلالة ، والتى لها اهميتها النظرية والعملية على السواء .

ففى القسم الاول من الكتاب ، الذى يشتمل على ثلاثة فصول ، يعرض المؤلف لابعاد مشكلة الاتصال فى المملكة المتحدة ، والتطورات التى لحقت بهذا الميدان منذ الحرب العالمية الثانية. وفى تأصيله للمشكلة يرى المؤلف أن الاتصال فى بريطانيا طوال هذه الفترة كان يمثل القضية المحورية فى السياسة البريطانية ، ومن ثم الاهتمام بالكشف عن مصادر القوة والسيطرة والنفوذ فى هذا المجال ، وطبيعة العلاقات القائمة بينها .

وقد خصص المؤلف **الفصل الاول** من هذا القسم للحديث عن الفترة من عام ١٩٤٥ الى عام ١٩٥٥ . ويبدأ بتحديد مصطلح وسائل الاتصال Media فيقصد به مصادر الاخبار الرئيسية فى المملكة المتحدة وهى الصحف القومية والاذاعة الصوتية (الراديو) والاذاعة المرئية (التلفزيون) . ثم ينتقل من ذلك الى توضيح فكرة أساسية مؤداها أن رجال السياسة ، وهم يحركون الرأى العام ويسعون الى التأثير فيه ، يعتقدون تماما أن بمقدور وسائل الاتصال ، وبخاصة الصحافة ، أن تكون أدوات لها فى تحقيق هذه الغاية . ونظرا لاهمية هذه المسألة بالنسبة اليهم من حيث أن مشاركة الصحفيين لآرائهم واحكامهم تعتبر أمرا حيويا للغاية ، فان هذا يفسر محاولاتهم المستمرة التى يدفعون بها الحكومات الى السيطرة على وسائل الاتصال واحداث ما يرونه من تغييرات فى اداراتها بغية ضمان مساندة الصحفيين لهم والاطمئنان الى مؤازرتهم .

ويخصص المؤلف جانبا كبيرا من هذا الفصل لتطور العلاقة بين الصحف والحكومة البريطانية ، فيعرض بالتفصيل للاطار القانونى لهذه العلاقة ، وللتغييرات التى طرأت على قوانين الرقابة والتراخيص والتمغة ، الى أن أصبحت الصحافة منذ وزارة بالمرستون الاولى فى ١٨٨٥ مستقلة تماما عن الدولة . وذلك بخلاف الحال بالنسبة الى الاذاعة التى كانت خاضعة منذ البداية لمناورات الحكومة وسيطرتها ، ويبين المؤلف أن هذه الاتجاهات لم تكن مجرد صدى لسياسات حزبية معينة بقدر ما كانت قضية عامة تستهدف صون مصالح الدولة ، خاصة فى وقت الحرب ، اذ كان على رجال السياسة باستمرار أن يبحثوا عن الوسائل التى يضمنوا بها خضوع الصحافة المناوئة لنفوذ الدولة ، وهو ما أسفر عن سلسلة من القوانين والقواعد المنظمة لملكية وسائل الاتصال ولطرق وأساليب ادارتها . وبعد ذلك ينتقل الى مناقشة الظروف التى دعت فى أواخر الاربعينات الى تكوين لجنة روص Ross الخاصة بالصحافة ولجنة بيفريدج Beveridge الخاصة بالاذاعة (وهما أولى ثلاث لجان مزدوجة تشكلت لدراسة أحوال الاتصال فى بريطانيا ، واللجنتان الاخريان هما لجنة شوكرس Shawcross

وبيلكنجتون Pillhington فى أوائل الستينات ولجنة انان Annan وماكجريجور Mcgregor فى منتصف السبعينات) فيبرز الميول الاحتكارية التى تسيطر على هذا المجال ، وظهور ما يسمى بالصحف السلسلية Chain Newspapers التى تركزت ملكيتها فى أيدى قلة من المحافظين وابتلعت كثيرا من الصحف فى قلب لندن وغيرهامن المدن الرئيسية مثل ابردن وكارديف وبريستول . ثم يناقش المتضمنات التى اشتمل عليها تقرير اللجنة ، ويعرض للتوصيات التى اتخذتها لاصلاح الاحوال وتطويرها فى الصحافة وفى الاذاعة كما يعرض ايضا للعقبات التي اخرت الاخذ بها ، والتى تمثلت فى مواقف واتجاهات المحافظين بوجه عام ، وكذلك تزايد الدعوة الى الاذاعة التجارية ، تلك الدعوة التى دعمتها مجموعة واسعة من المصالح المرتبطة بالدعاية والاعلان من ناحية وبمروجى اللهو والتسلية من ناحية ثانية .

وفى **الفصل الثانى** يتحدث المؤلف عن الظروف التى عاشها الاتصال البريطانى فى الفترة من ١٩٥٥ الى ١٩٦٦ ، فيعرض للاسجابات التى لجات اليها وسائل الاتصال لكى تعوض خسائرها فى علاقاتها بالحكومة، ولتكيف نفسها مع الوضعيات الجديدة . ويبين كيف أن الاذاعة مع وجود المنافسة قد اضطرت الى ان تعدل من برامجها وفقا لهذه الاوضاع ، وان تخضع كثيرا لاذواق الجماهير . كما يعرض لمراحل النزاع بين الاذاعة والبرلمانالانجليزى بصدد رغبة الاولى فى أن تنقل الى المستمعين والمشاهدين جلسات مجلس العموم ، ورفض الاخير لهذه الرغبة « خشية أن يرى الناخبون ممثليهم وهم يغطون فى سباتهم العميق » .

كذلك لم تكن الصحافة بعيدة عن المتاعب التى كان بطلها روى تومسون Thomson ملك الصحافة والتليفزيون الامريكي . فمع تزايد المنافسة اشترى تومسون Scotsman فى خريف عام ١٩٥٣ والتليفزيون الاسكتلندى فىمايو ١٩٥٥ ، كما اشترى أيضا صحف لورد كيمسلى Kimsley فى سبع مدن هامة ،بالاضافة الىبعض الصحف القومية التى تمثلها مجموعة الصنداى . وقد بلغت وطاة الاحتكارات ذروتها خلال الستينات عندما ابتلعت امبراطورية تومسون **الصنداى جرافيك** فى لندن والامباير نيوز Empire News فى مانشستر . كما اغلقت الكرونيكل News Chronicle أبوابها واختفت معها فى الوقت نفسه صحيفة « الستار » Star التى تعتبر واحدة من اكبر ثلاث صحف مسائية فى لندن . ذلك بخلاف المتاعب المالية التى أخذتتواجه مختلف الصحف وفى مقدمتها الديلى هيرالد والصنداى بيبول والديلى ميرور والهيرالد . ويقول المؤلف ان هذه الظروف جميعا كانت داعية بشدة الى البحث من جديد فى ظروف الاتصال وأحواله ، فتشكلت لجنة بيلكنجتون لتقصى الامور فى الاذاعة فى سبتمبر ١٩٦٠ ولجنة شوكروس فى فبراير لدراسة أحوال الصحافة .

وبعد ذلك يناقش المؤلف تقارير هاتين اللجنتين ويركز بصفة خاصة على ما انتهت اليه من أن المنافسة التى اشتدت حدتها نتيجة التحلل منالقيود التى فرضتها ظروف الحرب فى الخمسينات هى القاتل الحقيقى لدور الصحافة . ولكنه عارض فى الوقت نفسه دعوتها الى اعادة النظر فى توزيع حصص الصحف من الاعلانات التجارية كوسيلة لتعويضها بعض خسائرها ، فمثل هذا الاجراء يمثل من وجهة نظره سيفا مسلطا على حرية الصحافة لا يجب الاعتراف به .

وفى ختام هذا الفصل يعرض المؤلف لاوضاع الاذاعة فى ضوء تأثرها بالاعلانات التجارية ، ويناقش التوصيات التى حاولت انقاذها من براثن المعلنين ، ولكنه يوضح كيف أنه لم تطرأ أية تغيرات جذرية على العلاقة بينها وبين الحكومة خاصة بعدما عاود البرلمان الانجليزى رفضه لدخول عدسات التليفزيون وميكروفون الراديو الى قاعاته لنقل جلساته وتصويرها .

اما الفصل الثالث فيركز فيه المؤلف على تلك الظروف العصيبة التى عاشتها بريطانيا أثناء العقد الثالث بعد الحرب بسبب التدهور الاقتصادى الناجم عن أزمة الاسترلينى التى تعرضت لها فى عام ١٩٦٦ ، والتى اعتبرت سببا كافيا لتوتر العلاقات بين الحكومة والصحافة وكل منهما يكيل الاتهامات الصريحة والضمنية ويلقى بها فى وجه الآخر . وهنا يعرض المؤلف نماذج لما اعتبرته الحكومة تهجما عليها وجراءة فى افشاء ما ينبغى الاحتفاظ به من أسرار ، ويشير فى هذا الصدد الى الضجةالتى اقامتها الصحافة حول اتهام جيرمي ثورب Thorpe بحكومة كالاهان بالانحراف الجنسى ، والتى تسببت فى احراج العمال وأدت فى النهاية الى استقالته . ويربط المؤلف بين هذه الظروف جميعها وبين ما أصاب الصحف من تدهور فى احوالها المالية وفساد فى اداراتها ، مما جعل الاصوات ترتفع مطالبة بتقصى الامور فى هذه النواحى ، واعتبر هذا كافيا لتشكيل لجنة ملكية ثالثة ، يقول المؤلف انه كان عليها أن تواجه ثانية المشكلات ذاتها التى التقت بها اللجنتان السابقتان ، وهى تحاول بحث طبيعة القوى التى تتنازع السلطة في ميدان الصحافة ومدى تأثير هذه القوى على ظروف النشر السياسى بوجه خاص وسلوك العاملين بميدان الاتصال بوجه عا م.

اما القسم الثانى من الكتاب ، فيشتمل على خمسة فصول يعرض فيها المؤلف للنظم والجماعات والمؤسسات التى تمثل مناطق النفوذ والتأثير . ونزولا على اتساق الترتيب العددى لفصول الكتاب فقد بدأ فى **الفصل الرابع** (الاول فى هذا القسم) يناقش بناء واتجاهات جماعة الملاك Owners . الذين تتركز فى ايديهم ملكية وسائل الاتصال .

ويطرح المؤلف تساؤلات كثيرة تتعلق بطبيعة علاقة هؤلاء الملاك بالاجهزة الصحفية والعاملين بها من ناحية ، وبأجهزة الدولة واداراتها من ناحية ثانية . ويوضح كيف انهم كانوا ذوى مواهب خاصة فى جمع المال أكثر منهم فى صنع السيارا تالتى تسير عليها صحفهم ، وهى المهمة التى تركوها فى أيدى كبار المحررين . كما ناقش مزايا وعيوب الملكيات الضخمة المسيطرة تماما علىالصحافة،وعرض لمظاهر السيطرة ، وابرز كيف ان خضوع ميدان الاتصال لاصحاب رؤوس الاموال الخاصة قد جعل من الصحافة بالذات بؤرة من بؤرات الصراع السياسى . ثم عرض للعلاقة بين هؤلاء وبين الاحزاب البريطانية المسيطرة فذهب الى انه لما كان معظم أصحاب دور الصحف والمؤسسات الصحفية الكبرى من المحافظين ، لذا كانت الصحافة بوجه عام اميل الى هذا الجناح المحافظ وأكثر تعاطفا معه فى مختلف القضايا والمسائل . وان كان المؤلف قد أشار مع ذلك الى دور القراء باعتبارهم قوة أخرى لها تأثيرها على سياسات هذه الصحفالتيتجد نفسهامطالبة دائما ـ بالرغم من نزعتها المحافظة ـ بأن للقارىء ما يريده ويتطلع اليه من معلومات واخبار ، ومن هنا تتأكد طبيعة الصلة المعقدة بين رأس المال المحافظ وادارته ، وبين الرغبة فى ارضاء جماهير القراء والعمل على توسيع قاعدتهم ، الامر الذى يجعل منهم فى النهاية عاملا من عوامل استمرار الجريدة أو المؤسسة الصحفية لا يمكن تجاهله .

وفى الفصل الخامس يتحدث المؤلف عن دور المعلنين Advertisers باعتبارهم — سواء أكانوا أفرادا أو منظمات أو مؤسسات — الجماعة الثانية التى تمارس ضغوطها على الاتصال . ويضع المؤلف مشكلة الاعلان فى الصحف فى صورة تبرز ابعادها المتشابكة ومن حيث المبدأ تستطيع الجريدة عن طريق بيع المساحات الاعلانية أن تدبر المال اللازم لدفع نفقات المحررين والكتاب والفنانين ومئات العاملين بها . ويعنى هذا فى الظاهر ان المعلن يدفع قيمة المساحة التى يشتريها ، وفى الوقت نفسه يساهم فى نفقات المادة التحريرية من اخبار ومقالات ، والتى يجب ان يدفع القارىء نفقاتها ، وهذا يثير تساؤلا : لماذا لا يتحمل هؤلاء نفقات المساحات التحريرية التى اعدت من اجلهم ويكون على المعلن ان يتحمل فقط من الاسعار ما يكفى لقيام ادارة الاعلانات بعملها ، فيدفع النفقات الفعلية اللازمة لطباعة اعلاناته ؟؟

ولكن هذا غير ممكن التطبيق فى الواقع لانه ايا كان المبلغ الذى يكفى لاصدار الجريدة فان القراء يمكن أن يتوقفوا عن شرائها لسبب او لآخر ، واذا حدث فالمتوقع تماما أن توزيعها سوف يهبط الى رقم لا يكاد يذكر وتنتفى بالتالى قيمتها كوسيلة اعلانية ، وفى هذه الحالة فان اي سعر يدفعه المعلن فى المساحة الاعلانية مهما كان ضئيلا سيكون اسرافا لا فائدة من ورائه . بمعنى آخر يذهب المؤلف الى أن المعلن عندما يشترى بضعة سنتيمترات أو مساحة ما بيضاء فهو يشترى التوزيع كله ، سواء من ناحية كمه أو نوعه الخاص والعام ، اي انه يشترى اهتمام القراء الذى ينشأ عن المساحات التحريرية ، وهو ما لا يتأتى الامن طريق تنظيم تحريرى باهظ النفقات . بل ان المعلن يشترى انتباه المستهلكين والذى يوجده مكان معين للاعلان يتم انتقاؤه بعناية فى علاقة مع الاخبار والمواد المقروءة فى الجريدة . فكأن الصحيفة تقدم للمعلن فرصة معينة لعرض بضاعته بتكلفة معينة ، وتقدم للقارىء مادة تحريرية معينة بسعر معين ، والحصيلة التى تتحقق من كل منهما تصب فى النهاية فى وعاء واحد يستخدم فى استمرار انتاج الصحيفة بطريقة مجزية لكل من القارىء والمعلن معا . ففى نفس الوقت الذى تصبح فيه الجريدة ضعيفة القراء تزول قيمتها الاعلانية، وكأن الايراد الذى يأتى من المعلن وينفق على التحرير ينفق فى الحقيقة والى حد بعيد على مصلحة المعلنين انفسهم الذين دفعوه .

ومن اهم النقاط التى ناقشها المؤلف فى هذا الصدد ان قضية الاعلان بهذه الصورة تثير صراعا مستمرا بين المحررين او ادارات التحرير من ناحية وادارات الاعلانات من ناحية ثانية . فلما كانت المؤسسات الصحفية تسعى بكل السبل الى الاحتفاظ بكبار المعلنين لديها ، فقد اعتبر هذا سببا كافيا ليثير لدى الصحفيين غير قليل من القلق والمخاوف من ان تكون قوة العملاء وتزايد سيطرتهم ، او على الاقل الرغبة فى ارضائهم على حساب المساحات التحريرية . وعلى الرغم من ان المؤلف قد حول التخفيف من حدة آثار هذا الاحساس باعتبار انه من مهام الادارة الصحفية الناجحة ان تحقق التوازن المطلوب الذى يضمن غايتها فى الاعلان باعتباره مصدر التمويل الرئيسى ، وفى الوقت نفسه الارتقاء بمستوى المواد التحريرية حفاظا على القارىء الا انه ينتهى فى مناقشته لهذا الموضوع الى الاعتراف بأنه من المؤسف حقا ان أصبحت

للاعلانات مثل هذه الخطـورة ، وهى مسألة يرى فى النهاية انها حتمية ، ومن ثم فينبغي أن تتحمل كافـة الاطـراف مسـاوىء هـذه الوضعية التى لم يكن هناك مفر منها .

بعدذلك يخصص المؤلـف **الفصل السادس** للاتحادات العمالية التى تقف على الناحيـة الاخرى في مواجهة رأس المال الذى تمثل فى الملاك والمعلنين . ويعرض المؤلف هنـا لنشأة هـذه الاتحادات وتطورها ، ويوضح أبعـاد العلاقات المتبادلة بينهما وبين غـيرها مـن التنظيمات والجماعات ذات التأثير الحقيقى فى ميدان الاتصال والعمليـة السياسية بوجـه عـام .

ومما هو جدير بالذكر انـه يبدى بعـض التحفظات بالنسبة الى الطريقة التى تمارس بها هذه الاتحادات نشاطها حيث انها لا تمارس دورا ضابطا أو تنظيميا بقدر ما شغلت نفسها بالوظيفة التقليدية التى تنحصر فى محـاولة تطوير ظروف العمل والنزول فـى عمليـات المفاوضات لاجـل تحسين الاجـور وضـمان المستويات اللائقة بالعاملين فى الميـدان . وان كان هذا له ولا شك تأثيره غير المباشر على كافة العلاقات .

وفى **الفصل السابع** يناقش المؤلف عـلاقة الدولة State وأدواتهـا الحكومية بوسائل الاتصال ، فأوضح انها علاقة ذات طابع معين مثير للتساؤل ، فهى تعكس من ناحية توتـرا ملحوظا يفصل ويباعد بينهما ، ومن الناحيـة الثانية عددا من الصلات والروابط التى تقترب بينهما وتجمعهما .

وقد عرض للعوامل التى غذت التنافر بين الصحفيين ورجال السياسة، فأشار الى بعض الاسباب التقليدية لهذا الموقف ، ومن أهمهـا سعى الصحافة الدائم وراء تلك الامور التـى يعتبرها رجـال السياسة أسـرارا يحاولون جهدهم لاخفائها . أما الروابط التى لا يمكن تخطيها فتتمثل فى أن الدولة هى التى تهيىء الاطار العام للقانون الذى لا تستطيع الصحافة أن تعمل بدونه ، بالاضافة الى أن ممثلى الدولة هم فى الواقع الاصحاب الحقيقيون للاذاعة ، كما أن الحكومة بكافـة أجهـزتها واقسامها واداراتها هى المصدر النهائى لكافة المعلومات والاخبار التى تعتبر المادة الاساسية للصحافة عـلاوة على أن عملية الادارة والحكم ذاتهـا تصبح شيئا مستحيلا دون مساعدة الصحافة والاذاعة ، باعتبارها قنـوات الاتصال اللازم قيامها بين الدولة وبين الجماهير . واخيرا فان الدوله هى صاحبة الولاء الذى يشعر بـه الصحفيون باعتبارهم مواطنين . ثم يتنـاول ناحية التمويل التى يعتبرها من اشد جوانب هذه العلاقة حساسية ، ويوضح انـه بسبب اعتماد الاذاعة اعتمادا كاملا على الدولة فـى هذه الناحية فقد اعتبرت دائمـا اداة لهـا ولسانا لحالها . وبالرغم من أن الصحافة من هذه الزاوية تبدو أسعد حظا نظرا لاستقلالها المادى فان المؤلف يرى أن هذا الوضع يخلق لها كثيرا من المشكلات ، خاصة من حيث أن هـذا الاسـتقلال يجعلها أكثـر حرية وجـراءة فى مراقبتها لاعمال الدولة وتصرفاتها ، وبالتالى فى تقديم ما تراه مادة مناسـبة ومشـوقة لقرائها ، حتى وان كان على غير ما تريد الدولة أن يكون . وفى ضوء هذا يذهب المؤلف الى انه من الخطأ اذن التسليم تماما بأن الصحافة والدولة غريمان متقاربان ، ولكنهما بالاحرى غريمان يعتمد كل منهما على الآخر ولا يستطيع منه فكاكا .

أما الفصل الثامن فقد عالج فيــه المؤلف موقف القانون وعلاقته بميــدان الاتصــال . وعرض للأسس التى تقوم عليها هذه العلاقة وحــدد فى ذلــك نقطتين جوهريتين هما أولا أن الدولة هى التى تضع القانون وتفرضه ، وثانيا أن هــذا يجعــل الصحفى فــى موقف الخصم الاضعف باستمرار .

صحيح ان القانون فى الدولة الديموقراطية يحمى كافة المواطنين ويرشدهم بدرجة واحدة باعتباره نتاج الحكمة الجمعية ، ولكن هــذا لم يحل فى كثير من الاحايين دون وقوع غير قليل من الضرر بالصحافة والصحفيين أمــام سمع القانون وبصره .

ونزولا على هذا ينتقل المؤلف الى مناقشــة الابعاد المرتبطة بالمسألة ، فاكد على حربــة الصحافة أمام القانون ، وعرض للاتهامات التى طالما وجهت الــى الصحافــة كتدخلهــا فــى المنازعات القضائية ، وافشائها أسرارها أثناء عرضها ، وغير ذلك من المواقف التى تــدرج تحت بنود القذف والطعــن وكلها ذات حدود دقيقة للغاية ، خاصة اذا مــا مست الامــور المتعلقــة بالسرية وأمن الــدولة وأيضــا خصوصيات الافراد . وأوضح فى ذلك كله ان المناخ القانونى الذى تعمل الصحافة من خلاله هو مناخ يتصف بالتغــير وبعــدم الوضــوح والاستقرار . فعلــى الرغــم من أن حريــة الصحافة مكفولة بحكم القانون ، الا أن هــذا القانون نفسه ليس منحوتا فى الصخر ، بمعنى انه يتأثر بكل التغييرات التى تدخلها الهيئــة التشريعيــة عليه ، فضــلا عن انه عرضــة للاختلاف فى الشرح والتفسير ممــا يجعــل الصحفيين فى كل الاوقات فريســة لغير قليل مــن القلق ، الذى يرجــع أساسا الى عــدم الاتفاق على ما يعينه القانون حتى بالنسبة الى المواقف المتشابهة أو الواحدة .

أما القسم الثالث من الكتاب وهــو بعنوان بدائل السياسات والتطورات المحتملة فيتكون من فصل واحد أفرده المؤلف أساسا للحديث عن المستقبل . وقد حاول فيه أن يبين كيف أنه منذ الحرب العالمية الثانية لم يطرأ علــى موازين القــوى فى ميــدان الاتصال تغيرات مؤثرة رغم كل الجــدل والنقاش اللذين دارا من حول قضاياها . فخلال ثلاثة عقود بقيت العلاقة بين القوى المختلفة وكذلك سياساتها علــى ما هى عليه ، فلــم تستطع اى منها أن تطغى على الاخرى أو تهزمها تماما . ويستثنى من ذلك القارىء الــذى أصبح يمثــل قــوة حقيقية واعية يعمل حسابها فى الصحافــة وبدرجة أقل بالنسبة الى الراديو والتليفزيون فقد أصبح لهؤلاء دورهم فى تحديد البرامج وتحديد مضمونها رغم أنهــا مؤسسات تابعة للدولة أساسا ، أو أن الدولــة تتدخل فــى الاشراف عليها اذا كانت محطات أهلية .

وقد حاول المؤلف أن يقدم نموذجا للعلاقة السليمة يتمشى مــع التغيرات الجديدة التى يشهدها المجتمع الانجليزى المعاصر ، ويهدف فى الوقــت نفســه الى تحقيــق توازن اكثر فاعلية وتأثيرا فناقش الدعوة الى الاخذ بمبدأ التعدد والتغاير ، وأبرز عيوبها وفوائدهــا ، ونبــه الى مــا تضمنته من اتجاهات محافظة تسعى الى السيطرة والرقابة والتحكم . كما أوضح أن الشىء المهم ليس هو أن يتم تفتيت الوحدات ، وانما الاهم من ذلك كله هــو ان أو انشاء وحدات أو محطات اذاعية جديدة ، أو حتى ادماج ما هو قائم فى عدد اقــل من الوحدات ، وانما الاهم من ذلك كله هو أن

ينبع التطوير من الداخل ، أي عن طريق النمو الذاتي بالتأثير في الظروف المحيطة ، وتغيير علاقات الاجهــزة بمراكز القــوة المسيطرة ، واقتراح السياسات الصالحة وتنفيذها .

أما بالنسبة الى الصحافة فقد بلور موقفا معارضا تماما لاية صورة من صور التدخــل الحكومي التــي تختفي وراء حجج الاصــلاح والتنظيم والتطوير ، ففي اعتقاد المؤلــف انه لكي تكون الصحافة أقدر على القيام بدورهــا فينبغي أن تكون للعاملين فيها حــرية الكلمة وحريةالرأي والتعبير ، بعيدا عن اي لون من الوان الرقابة أو الضغوط الا مــايمليه ضمــير الصحفي واخلاقيات المهنة وشعوره بالانتماء الــى الوطن . فالصحافيون ينبغي أن يظلوا سادة انفسهم وسادة اقدارهم ، وهم وحدهم المسئولون عــن تحسين وتطوير مهنتهم حتى وان تجشموا في ســبيل ذلــك كل المشــقة والعناء .

• • •

وعموما فيعتبر الكتاب رفضا صريحا لكل ما من شانه ان يمس حرية الصحافة ، ففي كل فصل من فصوله نرى ايمانــا بشرف الكلمــة وقدرتها على احداث التغيير ، فقــط اذا مــا تحررت من الخوف ومدت لها اسباب الحياة ومن هنا تاتي قيمة الكتاب واهميته العلميــة والتطبيقية في ميدان اصبح اليــوم من اخطر الميادين وابعدها تاثيرا في حياة الانسان .

★ ★ ★

ميكانيكا العقل

تأليف: كولين بليكمور

عرض وتحليل: د. عبد المحسن صالح

ليس هناك ما هو أكثر غموضا من أسرار المخ ، وخبايا العقل ، اذ كلما تعمقنا فى تلك الاسرار ، زادت حيرتنا ، وتشعبت متاهاتنا .. فرغم البحوث الكثيرة والعميقة التي قام بها العلماء على أمخاخ الحيوان والانسان ، الا ان أحدا لم يستطع أن يصل الى القول الفصل فى هذا المجال .. فالانسان يريد أن يدرك ذاته ، ويعرف نفسه من خلال هذه الكتلة اللينة من الخلايا التي تسكن راسه ، لكن ذلك ـ كما يبدو ـ امر بالغ الدقة والصعوبة ، أو ربما كانت نجوم السماوات اقرب الى مداركنا من المدارك التي نريد أن نحصل عليها من أمخاخنا .

اذكر اننى قرات كتابا حديثا نسبيا بعنوان « طبيعة الذاكرة الجزئية » وهو كتاب يتناول ـ بالشرح والتعليق والتحليل ـ مئات البحوث التي تمت على ذاكرة الانسان والحيوان من الناحية النفسية والتشريحية والكيميائية والبيولوجية ، ورغم اننى تهت مع المؤلف في تلك المعمعة التي ليس لها من قرار ، الا انني احسست براحة مشوبة بالاسف عندما يفاجئنا مؤلف الكتاب ادوارد جوروفيتز فى النهاية باستنتاج يقول فيه « بعرض كل المراجع التي تناولتها فى هذا المجال المعقد ، فان الحقيقة التي تبدو لنا الآن واضحة ، هي نقص الوضوح » !

والواقع ان هناك كتبا كثيرة ـ متخصصة وغير متخصصة ـ قد الفت فى هذا الموضوع الذى سنتناوله هنا بالعرض والتحليل ، الا ان ذلك لا يعنى أن مؤلفيها قد وضعوا بين أيدينا صورة واضحة عن المخ او العقل او العقل والمخ ، او المخ الذى اظهر العقل ، او العقل الذى اظهر المخ ، اذ ان هناك آراء

ونظريات علمية وفلسفية عميقة تتناول هذا الموضوع الشيق من زوايا عديدة ، دون أن يستطيع احد ان يحدد ما الذى اظهر الآخر : هل العقل نبع من المخ ؟ .. او المخ هو الذى وهب العقل ؟ .. أم انهما شىء واحد ؟

الكتاب والكاتب

والكاتب الذى يبين ايدينا الآن ــ ميكانيكا العقل ــ Mechanics of the Mind من الكتب الممتازة فى هذا المجال العويص ، ورغم ان الموضوع معقد ، الا ان مؤلفه قد عرضه عرضا طيبا وسلسا وشيقا وبعيدا ــ فى معظم الاحيان ــ عن التعقيدات العلمية ، ولهذا فهو مفيد للمتخصصين ولغير المتخصصين والكتاب يقع فى ٢٠٨ صفحات ويحتوى على ستة فصول ، ومزود بحوالى ١٨٠ شكلا توضيحيا وصورة ؛ وبعض هذه الصور جاء ملونا ؛ مما اضفى على الكتاب جاذبية خاصة ، وبالكتاب ايضا قائمة باكثر من مائة وعشرين مرجعا ليرجع اليها من يريد الاستزادة من هذا الموضوع ، وبعض هذه المراجع كتب عامة ، وبعضها بحوث متخصصة حديثة ، اذ ان الكتاب طبع حديثا ــ اى فى عام (١٩٧٧م) .

وسر جاذبية هذا الكتاب انه كان فى الاصل سلسلة من الاحاديث الاذاعية التي القاها مؤلفها فى الاذاعة البريطانية ، فكان لها بين الناس صدى واسع ، وطبيعى ان الكاتب قد بذل قصارى جهده ليتعرض لسرد اغرب ما اكتشفه العلماء فى امخاخ الحيوان والانسان ، وكيف تؤثر هذه الامخاخ فى سلوك المخلوقات، فتحدد شخصيتها ، وتشعرها بوعيها ، وبما يدور فيها وحولها ، كما ان الكتاب مزيج من العلم والادب والفلسفة ، وهو يتعرض فيه لآراء القدماء ، ثم كيف تطورت هذه الآراء حتى وقتنا الحاضر ثم نراه لا يغمط العلماء العرب حقهم فى هذا المجال ، فيذكر آراء ابن سينا وابن الهيثم وابى الفضل ... الخ ، ولا شك ان الكتاب ــ فى مجمله ــ قد جمع شتات هذا الموضوع فى عمل واحد مركز وشيق ، ليغرى بالقراءة ويدعو للتأمل فى اسرار ليس لها من قرار ، لكن الشىء الذى يمكن اخذه على هذا الكتاب ، انه ازدحم بقضايا علمية كثيرة ، دون التعمق فى قضية واحدة ، وقد يكون للمؤلف عذره ، اذ ان معظم ما جاء فى الكتاب ــ كما سبق ان ذكرنا ــ كان قد ظهر على هيئة احاديث اذاعية وهو يريد بذلك الا يشق على القارىء العادى أو المثقف ، او يزج به فى معمعة علمية قد يحيد بهذا الكتاب عن الفرض الذى جاء من اجله ــ اى ليفيد أكبر عدد ممكن من الناس الذين يميلون الى معرفة ما يجرى فى مجال العلوم دون الزامهم بالتعمق فى تفاصيلها ، فهذا التعمق لا يهم ــ فى اغلب الاحيان ــ الا العلماء انفسهم .

ومؤلف كتاب ميكانيكا العقل هو دكتور كولين بليكمور Colin Blakemore الذى يعمل محاضرا فى الفسيولوجيا بكلية داوننج Downing College التابعة لجامعة كمبريدج ببريطانيا ، وهو فى الوقت نفسه يشغل منصب مدير للبحوث الطبية بالجامعة ذاتها ، وزميل الجمعية الملكية للبحوث ، ولقد قامت دار نشر جامعة كمبردج بطبع الكتاب طباعة انيقة ومريحة ، فجاء عملا ممتارا للمتخصصين وغير المتخصيصين .

ويجدر بنا الآن ان نعرض ملخصا لاهم ما ورد فى فصول هذا الكتاب .

ففى الفصل الاول وتحت عنوان « اقدس أو اسمى جزء فينا » يستهل تقديمه بفقرة من اقوال افلاطون التي يشير فيها الى ان رؤوسنا

ــ على حسب نظرة فلاسفة اليونان القدامى ــ بمثابة كرة او دائرة او كون اصغر من داخل كرة أو دائرة أو كون أكبر !

ويدخل بليكمور الى الموضوع بمقدمة ذكية فيقول ان عام ١٨٤٨ شهد ثورة سياسية واجتماعية هائلة عندما نشر كارل ماركس وفريدريك انجلز المبادىء الاساسية للشيوعية، لكن هذا العام أيضا شهد حادثة مثيرة فتحت لنا الباب لكى نبدأ ثورة علمية لندرك بعض اسرار المخ البشرى من خلال حادثة لا يكاد العقل يصدقها . ففى اثناء انشاء احدى خطوط السكك الحديدية بامريكا الشمالية انفجرت عبوة ناسفة ، وحملت قضيبا من الحديد طوله حوالي متر ، وقطره حوالى ثلاثة سنتيمترات ، ووزنه ١٣ رطلا ، فاصابت الشاب فينياس جيج تحت عينه اليسرى مباشرة ، ثم تدخل راسه ، وتخترق مقدمة مخه ، لتخرج من أعلى جبهته كقذيفة تستقر على مسافة ٥٠ يارة من الضحية !

وطبيعى ان جيج قد سقط فى الحال وهو يتلوى ، ولقد ظن الذين شهدوا هذه الحادثة المروعة انه ميت لا محالة ، لكن الغريب والمثير حقا ان جيج قد قام بعد عدة دقائق، واستطاع ان يتخاطب مع من حوله ، وعندما وصل الخبر الى طبيبى المنطقة، لم يصدقا ما سمعا، لكنهما عندما شاهدا الحالة تعجبا وسارعا بنقل جيج الى المستشفى ، حيث تم شفاؤه بعد اسابيع ثلاثة .. لكن فينياس جيج لم يخرج من المستشفى كفينياس جيج ، اذ تغيرت شخصيته ، واختلف سلوكه ، ولم يعد هو ذلك الشاب الهادىء الرزين الطموح المحبوب ، بل كان على العكس من كل هذه الصفات ، واخذ يجوب البلاد على غير هدى ، حتى مات فى سان فرانسيسكو .. ولغرابة هذه القصة ، فقد حفظت جمجمة جيج المثقوبة وكذلك القضيب الحديدى الذى اخترق راسه بمتحف مدرسة الطب بجامعة هارفارد كشاهد على غرابة ما قد كان !

ولقد كانت نظرة العلماء والاطباء للمخ فى القرن التاسع عشر تختلف اختلافا بينا عن نظرة علماء القرن العشرين ، ففى بداية القرن التاسع عشر يجىء الطبيب النمساوى فرانز جوزيف جول ويحاول ان يربط بين العقل وبعض الصفات الظاهرية على الراس والوجه، فهو مثلا يعتقد ان العيون الكبيرة البارزة دليل على قوة الذاكرة ، وانه قد عرف هذا منذ ان كان صبيا ، ثم بدأ فى شبابه يضع نظرية تقول : ان شكل رؤوسنا ووجوهنا يعكس ما يجرى داخل امخاخنا ، أو انه ــ اى الشكل ــ يحدد شخصيتنا ، ومن أجل هذا طاف البلاد طولا وعرضا عن هذه الحالات ، ويجمع عنها المعلومات ، عله يحقق نظريته التي باءت ــ فيما بعد ــ بالفشل ، اذ ليس بشكل الراس يكون العقل !

لكن الملاحظة الطويلة والدقيقة التي جمعها الاطباء والجراحون عن سلوك الناس الذين اصيبوا فى امخاخهم باورام أو تهتكات او صدمات.. الخ ، هذه الملاحظات بدات تتجمع بمرور عشرات السنين ، واكدت لنا أن شخصياتنا تكمن بالفعل فى امخاخنا .. الا ان المؤلف يستدرك ويعود الى القول بان العلاقة بين امخاخنا وما قد يصيبها من صحة أو مرض، ثم ما قد ينعكس منها على انماط تفكيرنا ، ليس وليد القرن التاسع عشر حقا ، بل يرجع الامر الى (ابو قراط) الذى عاش فى القرن الرابع قبل الميلاد فبالرغم من أن تعاليمه كانت تعزو بعض الامراض الى قوى غيبية ، الا انه ادرك مثلا أن المرض « المقدس » المعروف باسم الصرع (او حتى الجنون نفسه) انما يرجع الى اضطرابات فى المخ ، ولقد ذهبت مدرسة أبو قراط الى ابعد من ذلك وقالت : ان ملذاتنا ومسراتنا ، ليست فقط هي التي تنبع من امخاخنا ، بل نبعت منها ايضا احزاننا وآلامنا ودموعنا ، فبالمخ وحده نفكر وندرك ونرى ونسمع ونميز بين القبح والجمال ، وبين الطيب والردىء ، والخير والشر .

ثم يتعرض لنظرة قدماء المصريين والآشوريين والسومريين للمخ، فيقول انهم لم يعطوه حقه، كما اعطوا ذلك للقلب والكبد والامعاء ، إذ ظنوا ان جوهر النفس او الروح تكمن فى تلك الاعضاء ، ومن أجل هذا دمر الفراعنة مثلا المخ بسحبه من خلال الانف على هيئة « مفرومة » ، وكأنما هو بغير ذات فائدة ، فى حين انهم حفظوا القلب والاحشاء كما هي في أوان أنيقة .. على ان الفكر القديم ايضا قد اعتبر ان الدم والكبد هما مركزا الروح والعقل ، ولقد تبنى الفيلسوف اليونانى ارسطو هذا الرأى ايضا ، واشار الى ان مركز العقل اوالروح أو العاطفة فى القلب الذى يوزع الروح فى الدم ، ولا زالت هذه الظنون سارية بين عامة الناس حتى الآن ، فتراهم مثلا يرجعون العواطف والانفعالات الى القلوب دون العقول ، او انهم يتغنون بالقلوب ، وكأنما القلب هو مركز الاحاسيس !

وينطلق المؤلف فى سرده للموضوع سريعا من العصور القديمة الى العصور الوسطى التي عاب عليها التخلف من خلال القيود الرهيبة التي وضعتها الكنيسة على افكار العلماء عامة ، وعلى تشريح الجسم البشرى خاصة ، ولقد حاول بعض رجال الكنيسة ان « يزاوجوا » بين معتقداتهم الدينية وبين افكار المدارس اليونانية ، فقالوا ان العقل أو الجوهر يتركز فى القلب والمخ والكبد والدم ، وان التكامل بين هذه الاعضاء يؤدى الى ما أسموه بالروح الحيوانية .

ثم يتعرض الكاتب بعد ذلك لآراء العديد من العلماء والفلاسفة والمفكرين مثل جالين وليوناردو وابن سينا وديكارت ... الخ ، وكيف انهم أثروا بأفكارهم على من جاء بعدهم ، ولا زالت بعض هذه الافكار تنتشر بين كتب الطب والفلسفة والعلوم والتشريح ، وهى ليست كلها ـ بطبيعة الحال ـ خطأ ، او كلها صوابا ، بل ان علمنا الحديث من شأنه ان يفصل الغث عن السمن .

ويبدأ المؤلف الفصل الثاني من كتابه بعنوان غريب « شوانج تسو والفراشة » .. وهو عنوان ـ كما يبدو ـ لا صلة له بالعقل ولا بميكانيكيته :نما أراد بليكمور أن يستعيض عن العناوين التقليدية بعناوين فيها بعض الاثارة والغموض ، وهذا ما نلحظه فى كل فصول الكتاب .. والعنوان على اية حال مأخوذة من مذكرات كان قد كتبها « تسو » فى القرن الثالث قبل الميلاد ويجيء فيها « فى يوم من الايام انا ـ شوانج تسو ـ قد رأيت فى المنام انني فراشة ، أحلق هنا وهناك بسعادة ، وفجأة استيقظت لأجد نفسي شوانج تسو » !. ولهذا فان بليكمور قد تعرض فى ذلك الفصل من الكتاب للنوم والاحلام والوعي فى عالمي اليقظة والنوم .

ويقدم لنا المؤلف فى بداية هذا الفصل سلسلة من التجارب المثيرة التي اجراها اثنان من العلماء الامريكان على نفسيهما فى كهف « الماموث » بولاية كنتوكي ليعرفا ايقاعية الزمن على امخاخنا وسلوكنا وعملياتنا الفسيولوجية والبيوكيميائية ، فكانا يقضيان اياما طويلة بمعزل عن دورة الليل والنهار التقليدية ، ويستعيضان عنها بفترات من الضوء والظلام الصناعيين التي تمتد الى ٢٨ ساعة يوميا (اى اطول من ايامنا العادية باربع ساعات) ، ومن هذه التجارب استنتجا ان امخاخنا تحمل فى طياتها « سجلات » للزمن ، وان التلاعب بها ، قد يؤدى الى تغيرات فى الجسد والفكر .. اى كأنما فسيولوجية اجسامنا تسير وفق « ساعة » بيولوجية تضبط فينا ايقاعية الحياة التى تكيفت بتعاقب الليل والنهار (١) .

---

(١) الواقع ان هذه الظاهرة ليست مقصورة فقط على الانسان ، بل نراها تنتشر فى عالم الحيوان واحيانا فى عالم النبات ، ولمزيد من التفاصيل عن هذا الموضوع انظر دراستنا « الزمن البيولوجى » ـ عالم الفكر ـ العدد الثانى من المجلد الثامن ـ ١٩٧٧ .

ولقد حيرت طبيعة هذا الشعور الغامض بين اليقظة والاحلام (او الوعي واللاوعي) عقول الفلاسفة والعلماء ، ويشير المؤلف الى آراء بعض مشاهير المفكرين ، لكن هذه الآراء قد لا ترقى الى ما يرقى اليه البحث العلمي الذى يقوم على منهج تجريبي. صحيح اننا لانستطيع أن نزن العقل أو الوعى او الذاكرة بموازين مادية ، ولا ان ندركها كما ندرك الماديات ، بل هي نابعة اساسا من كتلة مادية منظمة ادق تنظيم من بلايين الخلايا العصبية التى تتداخل فى شبكة معقدة من الاتصالات الخلوية ، وكلما زاد تعقيد هذه الشبكة ، واكتسبت تطورا ، زاد فيها استيعاب الذاكرة ، وظهر الذكاء ، وانبثق الادراك ليصبح كل هذا تتويجا لمخ الانســان وعقله .

ويسرد بليكمور العديد من التجارب الكثيرة والمعقــدة التي قام بها العلماء على الحيــوان والانسان علهم يدركون السرالكامن فى رؤوسنا، والذى ينعكس على انماط تفكيرنا ، ويؤدى الى ظهور هذا الشىء المثير الذى نطلق عليه اسم الوعى او العقل (او الروح فى التصور القديم)، فيذكر ضمن ما يذكر تلك الوسيلة القديمــة جدا فى طمس الشعور بالالم ، والتي تتمثل لنا فى الابر الصينية ، ويعلل استجابة أهل الصين لها اكثر من غيرهم من الشعوب ، لانها اصبحت نوعا من التكيف البيئي والحضارى ، فأطفال الصين ــ منذ نعومة اظافرهم ــ يتلقون اصول هذا الفن الذى استمر فيهم لاجيال طويلة ، بحيث اصبح جزءا من حياتهم ، ولهذا كان غرز الابر نوعا من الاقتنــاع أو الايحــاء أو العقيدة باختفاء الآلام والاوجاع ، وقد تختفى فعلا تحت هذا التأثير النفسي .

ويذهب المؤلف الى تأكيد ذلك بسرد بعض التجارب الرائدة التي قام بها العالم الروسي الشهير ايفان بافلوف على الكلاب وغيرها من حيوانات ، اذ كان الالم عندها ــ بالممارســة او التعود ــ يتحول الى لذة ، وملخص هــذه التجارب ان بافلوف كان يقدم للكلاب ــ بعد تجويعها ــ وجبة شــهية يسيل لها لعابها ، لكن قبل ان تقرب طعــامها ، كان يصدمهــا صدمة كهربية مباغتة تجعلها تعوى من الالم، وبتكرار هذه العملية ، عرفت الكلاب ان الصدمة معناها طعاما شهيا ، ولهذا كانت تهز ذيولها ــ بعد ذلك ــ للصدمة ، دلالة على لذة قادمة ــ هى فى الاساس الحصول على الطعام ، أي أن الالم قد تحول الى ظاهرة سعيدة فى حياتها ، وربما كان اثر الابرة الصينية ــ على حد رأى بايكمــور ــ بين الصينيين ، كاثر الصــدمة الكهربية بين الكلاب !

ولقد دفعت هذه التجارب وغيرها المؤلف ليتحدث باختصار عن ميكانيكية الالم ، وكيف حاول الناس من قديم الزمن التغلب علــى آلامهــم من خلال تعاطيهــم المواد المســكرة والمخدرة ، ثم يشير الى كشف حديث ومثير عن كيفية تغلب اجسامنا على آلامهــا (أو بالتحديد امخاخنا) ، فهي ايضا تصنع مادتها المخدرة على جزيئات بروتينية صغيرة اطلقوا عليها اسم انيكفالين enkephalin (وهذه يمكن ترجمتها الى دماغين نسبة الى الدماغ، لانها تصنع فيه) ، فهي ايضا تتداخل فى تخفيف اوجاع الدماغ ، او تطمس الاثر الناتج مــن الآلام التي قد تتعرض لها الاعضاء والتي تصب فى النهاية فى امخاخنا ، اى كانما الدماغ يصنع لنفسه «افيونته» التى تعدل مزاجه ، وتطمس بعض آلامه ، لكن هنــاك فرقا جوهريا بــين الانكيفالين والمواد المخدرة ، فليس من وراء الاولى اى أثر للادمان كما هو الحال فى الثانية .

ومن خلال هذا الاكتشاف ايضا يعود ليذكر أن الصينيين قد اكتشفوا بدورهم أن غرس الابر الصينية فى جسم ارنب قد دفعته دفعا لتخليق مادة فى مخه ، وانه باستخلاص هذه المادة وحقنها فى مخ ارنب آخر ، تبين انــه يتحمل الآلام بدرجات اكبر ، وربما كانت هذه المادة هي مادة الدماغين أو مادة قريبة منها .

ويعود المؤلف بعد ذلك الى التعرض لطبيعة الاحلام ، وكيف ان الكتب السماوية الثلاثة

قد اعتبرت رؤيا الانبياء حقيقة ، ويذكر ان الرسول محمدا قد راى فى منامه انه ركب دابة من فضة اسمها البراق ، وانه عرج بها الى السماء (٢) ، وبعد ان ناقش موضوع الاحلام من الوجهة العقائدية والفلسفية ، عرج على معالجتها من الوجهة العلمية ، فاشار الى تطور فكرة جهاز رسام المخ الكهربي ، وكيف انه ساعدنا على تسجيل حالات الانسان اثناء النوم ، وان المخ يستطيع ان يبعث بموجات تختلف شدة أو ترددا فى حالات النوم المختلفة (اى نوم عميق أو متوسط أو سطحي) ، وانه من الممكن أن يسجل فترات الاحلام من خلال التغير الحادث فى طبيعة الموجات ، وان كل هذا قد يساعدنا على فهم امخاخنا ، وما قد يعتريها اثناء النوم واليقظة ، لكن المؤلف لم يوضح لنا طبيعة هذا الفهم ، وما المقصود به حقا ، وربما كان يقصد التغيرات الكيميائية والكهربية والعصبية التى تتسلط على خلايا امخاخنا فيكون الوعى واللاوعي الذى يسيطر على اجزاء من المخ اثناء نومنا ويقظتنا .

وفى الفصل الثالث وبعنوان « صورة من الحقيقة » ، وهو مأخوذ من قول مأثور لوليام بليك « ان كل شىء يمكن تصديقه ، انما هو صورة من الحقيقة » . وفى هذا الفصل يتعرض المؤلف لواحدة من الحواس الهامة فى حياة الانسان والحيوان ــ حاسة البصر ــ ويشير الى وجود حالات من بشر ذوى عيون سليمة لكنها غير مبصرة ، ويرجع ذلك بطبيعة الحال الى أن العين ما هى الا وسيلة لنقل صورة من عالمنا ، وارسالها على هيئة سيل من نبضات عصبية لتصب فى مركز محدد فى المخ (مركز الابصار) ، وهو الوحيد الذى يستطيع ان يفك رموز النبضات ، ويحولها الى صورة مجسدة ايا كان شكلها ولونها وحجمها ، لكن مركز الابصار لم يكشف فجاة ، بل ان من وراء اكتشافه وتحديد مكانه فى المخ العديد من العلماء الذين أجروا تجارب كثيرة على الانسان والحيوان ، ومن هؤلاء مارى جين فلورنس الفرنسي ، وهيرمان مونك الالماني ، وسير جوردون هولمز البريطاني ، ويشير المؤلف الى أن اصابات الحروب كان لها الاثر الاكبر فى رسم خريطة واضحة للمخ ، اذ كانت الحالات الكثيرة التى تقع بين أيدى الجراحين والتى اصيبت فى امخاخها اصابات مختلفة ، ثم ما يتبع ذلك من أثر فى مناطق الحواس ذاتها ، أو فى اداء الاعضاء التي يحتويها جسم الانسان .. كل هذا وغيره قد وضع بين ايدينا ان المخ ليس الا «لوحة» عصبية للاستقبال والتوجيه وفك لغات ورموز هذا العالم الذى نعيش فيه .

وعن نقل الصورة بواسطة العين نرى عرضا للنظريات القديمة والحديثة ، فلقد كان الظن السائد قديما أن العين ترى الاشياء عن طريق اشعاع يخرج من العين ليقع على المرئيات ، لكن ابن الهيثم ــ العالم العربى ــ كان أول من صحح هذا المفهوم فى حوالي عام ١٠٠٠ م ، اذ قال أن الضوء هو الذى ينعكس من المرئيات الى العين ، وليس العكس ، ثم عرض المؤلف علينا صورة للعين ولاعصابها ولاداء وظيفتها كما قدمها ابن الهيثم ، ويرجع الفضل بعد ذلك الى رينيه ديكارت فى أنه أول من أجرى تجربة فى القرن السابع عشر على انعكاس المرئيات على شبكية عين ثور ، اذا استخرج هذه العين ، وقطع جزءها الخلفي ، واستبدل به شريطا من الورق ، وعلى هذا الشريط استقبل صورة مصغرة ومعكوسة لحجرته المضيئة ، الا اننا ــ فى الواقع ــ لا نرى عالمنا معكوسا ، ولا مصغرا ، ولا ذات بعدين اثنين كما هو مبين على الشبكية أو الورق ، بل نرى العالم بكل ما فيه من ابداع وتجسيد ، وبكل ابعاده ومعانيه ، وهذا ما شحذ افكار العلماء والفلاسفة

---

(٢) الواقع ان المؤلف قد نقل ذلك عن منمنة فارسية قديمة ، وهو لم يتعرض ــ بطبيعة الحال ــ للآراء المتداولة فى هذا الشان بين علماء المسلمين ، فربما كان ذلك ليس مجالها .

على حد سواء ، ثم ما حدث بينهم من جدل كثير حول وجود العالم كما نراه ، أو كما تصوره لنا عقولنا ، فواخذ مثل جورج بيركلى قد شكك فى وجود اى شيء مادى خارج العقل ، وراح يعلن أن العقل هو الذى يرسم لنا صور عالمنا ، فنحن مثلا عندما نلمس النار ، نحس بالالم ، اذن ليس الالم فى النار ، انما الالم فينا ، وعندما نتذوق قطعة من السكر ، فاننا نحس بمتعة ، لكن المتعة ذاتها ـ كما يقول ـ ليست فى السكر ، بل هى حاسة فينا فلماذا ؟ ـ اذن ـ نعتقد ان احساسنا بالشكل واللون وارتفاع النغمة أو انخفاضها تنبع اساسا من الاشياء دون أن تنبع من داخلنا ؟

ويقارن المؤلف بين هذا الشك ، وشك ديكارت فى وجوده ، ثم اثبات هذا الوجود بقوله « أنا افكر » اذن فانا موجود .. لذلك يقول بيركلى « لكي توجد الاشياء فلا بد أن تدرك » .. لكن بيركلى لا يستنتج من ذلك ان الاشياء مثلا تختفى بمجرد ان ندير لها ظهورنا ، أو أن الامتعة الموجودة فى حجرة ما لا وجود لها فى غياب الضوء ، بل لا بد ان تكون موجودة ، لان هناك عينا أخرى ترقبها ـ هي عين الله ، هذا ومما يذكر أن جورج بيركلي اسقف ديني مشهور .

لكن آراء الفلاسفة أو رجال الدين لا تقوم اساسا على منهج علمي تساندة التجربة .. صحيح ان التجارب التي اجراها العلماء حتى الان لم تستطع أن توضح لنا بدقة كيفية ادراكنا أو شعورنا بما يجرى حولنا ، ولا كيف تتحول صور المرئيات فى امخاخنا الى عالم حقيقي بكل أبعاده ومعانيه ، ومع ذلك فقد وضعت التجربة العلمية امامنا حقائق كثيرة عن الوسيلة التي تدرك بها امخاخنا .

فعالم الاعصاب البريطاني جون هولنجز جاكسون قد قدم لنا المخ ـ فى السبعينات من القرن التاسع عشر ـ على هيئة خريطة أو قارة مقسمة الى مناطق ، ولكل منطقة جزء محدد فى الجسم لتؤثر فيه ، وتتأثر به ، فلكل عقلة من اصبع فى ايدينا أو ارجلنا ، ولكل عضلة فى وجوهنا أو ظهورنا منطقة محددة فى أمخاخنا ، وأن هذه المناطق يمكن تشبيهها بلوحة مفاتيح فى بيانو ، وان أوتارها تتمثل فى عضلاتنا التي تتقبل الاوامر من المخ بالحركة فتتحرك .

ومنذ ذلك الحين أخذ العلماء يستنبطون الوسائل العلمية للكشف عن مزيد من المناطق الحيوية فى أمخاخ الانسان والحيوان ، وعلاقتها بالامراض العصبية والنفسية والجسدية ، على ان اغرب ما اكتشفه العلماء أن وجود اجسامنا ذاتها مسجل فى امخاخنا ، فالاصابات التي قد يتعرض لها المخ فى المنطقة الواقعة خلف منطقة حاسة اللمس (فى الفص الجانبي من المخ) قد تؤدى الى الاخلال بالعلاقة أو الاتصال القائم دائما بين الجسم والعقل .. فالمرضى الذين يتعرضون للاصابات فى تلك المنطقة قد لايحسون بنصفهم الايمن أو الايسر ، وكأن هذا النصف أو ذاك لا وجود له فى امخاخهم ، فتراهم مثلا يحلقون نصف لحيتهم اليمنى ، ولا يشعرون اطلاقا بوجود النصف الايسر من وجوههم فلا يقربونه ، أو قد يمشطون نصف رؤوسهم ويتركون النصف الآخر ، أو قد يتصورون أن هناك من يشاركهم مخدعهم ، فيشيرون الى ذراعهم الايمن او الى ساقهم الايسر ، ويطلبون ابعاده ، لشعورهم بانه ذراع أو ساق انسان آخر يسترخى على اجسامهم !

ويعود بليكمور مرة أخرى الى مركز الابصار ، فيقول انه أعجب وأغرب منطقة فى امخاخنا ، لكنه ليس مركزا وحيدا أو متجانسا ، بل يبدو انه بدوره مقسم الى مناطق أو خرائط كالتى يرسمها الجغرافى أو الجيولوجى لتوزيع الامطار والسكان والصحارى والمعادن الارضية على خرائطه ... الخ ، وكذلك كانت « خريطة » الابصار فعليها أكثر من اثنى عشر موقعا خساسا ، فموقع للالوان ، وثان لتقدير المسافات ، وثالث للاشياء المتحركة ... الخ ، ثم ان اي تدمير لاي موقع من تلك المواقع ، ينعكس

على فقدان الكائن الحى لمظهر هام من مظاهر عالمه المنظور .

ويسوق المؤلف بعد ذلك حقائق مثيرة عن امخاخنا ، ويشير انه يتعين علينا أن نبحث فى الوحدات الاساسية التى تكون المخ ـ اي الخلايا العصبية ، ففى مخ الانسان حوالى عشرة آلاف مليون خلية عصبية ، او ان كل بوصة مكعبة من نسيج قشرة المخ التى تحتوى من الالياف العصبية مايزيد طوله على عشرة آلاف ميل، وهذا يعنى ان تلك الالياف أو الوصلات أو «الخطوط» التى تربط بين هذه البلايين من خلايا المخ يمكن أن تصل الى القمر وتعود منه لو انها اتصلت فى خيط واحد « اي يبلغ طولها الاجمالى اكثر من ٨٠٠ الف كيلو متر » ، ولهذا ، فان تلك المتاهات أو الشبكة المدهشة الكامنة فى رؤوسنا هى التى تشعرنا بوجودنا ، فكل خلية عصبية تتصل بعدة آلاف من الوصلات الليفية العصبية مع جيرانها، وبهذه الوصلات والاتصالات تستطيع أن « تتفاهم » وتؤدى وظيفتها .

وعلى هذه الخلية العصبية بدأت بحوث العلماء العميقة ، فلكى ندرك طبيعة امخاخنا كان لا بد أن ندرك اولا سر هذه الخلية ، ولقد كان لورد آدريان من جامعة كيمبريدج أول من قام ـ فى عام ١٩٢٥ ـ بتسجيل النشاط العصبى لخلية عصبية وحيدة معزولة ، ويتمثل هذا النشاط فى ارسال نبضات كهربية محددة خلال الالياف الممتدة بين الخلايا ، فتحس بها ، كما ان هذه النبضات تختلف أيضا فى ترددها أو شدتها، وقد يصل هذا التردد الى الف فى الثانية الواحدة ، وفى مثل هذا التيه العظيم يمكن للمخ ان يتعامل مع طوفان هائل من المعلومات التى تصل اليه من عالمه الداخلى « الجسم » ومن عالمه الخارجى .. فنقل صور عالمنا بواسطة العين يستلزم وجود حزمة من الالياف العصبية التى يربو عددها على مائة مليون لكى تربط بين العين ومركز الابصار، وفى النهاية يتعرض المؤلف لتكيف العين فى الحيوانات المختلفة ، لتكون مناسبة لبيئتها، وملائمة لاستمرار حياتها .

وينتقل المؤلف من هذا الفصل الممتع الى الفصل الرابع بعنوان « طفل حتى تلك اللحظة » ويستهله بشعر لشكسبير من « هاملت » ، وهذا الفصل خاص بالذاكرة والتذكر ، فيقدم لنا حالة مريض اسمه هنرى ، وهذا المريض لا يستطيع أن يتذكر الا لحظته التى يعيش فيها ، فعلى سبيل المثال نذكر أن عالمة الاعصاب بريندا ميلز من معهد مونتريال للبحوث العصبية قد قضت مع هذا المريض اكثر من عشرين عاما فى دراسة مستفيضة لحالته ، وبالرغم من كل آلاف الزيارات والمقابلات التى تمت بينهما ، الا ان هنرى لم يتذكر أنه رآها قبل ذلك مرة واحدة ، وكان يتعين عليها أن تقدم له نفسها فى كل مرة . صحيح ان ذكاء هنرى لا غبار عليه ، انما مشكلته تتركز فى أنه لا يحتفظ فى ذاكرته بأية خبرة تمر به ، فعمه ـ مثلا ـ قد مات منذ ثلاث سنوات من اصابته بهذه الحالة ، الا انهم كلما ذكروا له وفاة عمه ، تظهر عليه علامات حزن وكان عمه قد مات فى التو واللحظة ، او كأنما هو يسمع هذا الخبر لاول مرة ، ولهذا نراه يعبر عن حالته تلك بقوله : ان ما يقلقنى هو اننى كمن يقوم من نوم طويل ، اننى لا اتذكر شيئا ، فكل يوم فى حياتى قائم بذاته ، فلا اعرف فيه بعد ذلك ما جرى مهما كان سارا او محزنا .. اي أنه ابن لحظته ، فلا ماضى له ، ولا يدرى كيف يتصور المستقبل .

وفى عام ١٨٩٢ لاحظ عالم الفسيولوجيا الالمانى فريدريك جولتز حالة مشابهة فى الكلاب التى أجرى عليها عمليات تدميرية فى بعض اجزاء من قشرة المخ ، ففقدت بذلك كل ما كانت تتذكره لتجارب سابقة مرت بها ،

ووعتها فى ذاكرتها ، ولهذا نرى جولتز يصف هذا النوع من الكلاب بانه « طفل لحظته » . وهنرى أيضا ! .. رمن هـذه الدراسـات وغيرها يستنتج العلماء أن هناك ذاكرة وقتية وذاكرة مستديمة (٣) .

لقد فقد هنرى ذاكرته من خلال عملية جراحية فى المخ ، اذ انه قـد اصيب بحالـة رهيبة من الصرع ، فاستلزم ذلك ــ رحمـة به ــ ازالة جزء مـن المخ يعرف باسم قـرن آمون أو حصان البحر (لانـه يشبه هـذا الحيوان فى التواء جسمه) .. وهـذا القرن يتكون من جزئين صغيرين يقعان بين فصى المخ . هذا ومما يذكـر ان الجراحين قـد ازالوا احد هذين الجزئين فى حـالات سابقة دون أن يصاب المريض بمضاعفات خطيرة ، لكن حالـة الصـرع الشديدة عنـد هنرى استوجبت ازالة جزئى قرن آمون ، فأصبح بدونه من غير ذاكرة تذكر .. اذن فهنـاك علاقة بين هذا القرن وبين الذاكرة والتذكر .

وفى الوقت الذى كانت حالة هنرى فيه تحت الدراسـة (فى الاربعينات مـن هـذا القرن) كان جراح المـخ والاعصاب العـالم الشـهير ويلدرينفيلد الكندى يجمـع مـن المعلومات ما يشـير الى ان مخـزن الذاكرة يوجـد فى فصى المـخ الكبيرين ، لكنه ــ فى الوقت ذاته ــ كان يقوم أيضا باجراء عمليات جراحية فى امخاخ المصابين بالصرع ، ولكى يتوصل الى المناطق المسئولة عن احداث هذا الصرع ، كان يتجسس علـى المخ بواسـطة اقطاب كهربية على هيئة أبر رفيعة للغاية ، وفيها تنساب نبضات كهربية ضعيفة لتؤثر على مناطق محددة فى المخ ، وعندما كانـت هذه المناطق تثار بالتيـار الكهربى الضيئل ، ظهرت على المرضى امور غريبـة ، اذ كانوا يشعرون بأحاسيس عجيبـة ، ثم أن هذه الاحاسيس كانت تختلف باختلاف الجـزء المثار من المخ ، وكأنما هذه الذكريات تنطلق فجاة من مكامنها عـندما يمسـها القطـب الكهربى ويثيرها .

ففى واحدة من هـذه التجـارب التى اجراها بنفيلد على سيدة صغيرة ، وبينمـا القطب الكهربى يمس نقطة فى أحـد صدغى المخ ، صرخت السيدة » اظن أننى الان أسمع نداء صبى صغير من مكان ما ، ويبدو أن هذا قد حدث منذ سنوات مضت ، وفى بيـت مجاور لبيتى « .. وبعد لحظات أخرى مس بنفيلد نفس هذه النقطة من جديد ، فقالت السيدة « نعم .. اننى اسمع هذه الاصوات المالوفة . انها تبدو لسيدة تنـادى . انهـا السيدة نفسها » ! .. وعندما انتقل بنفيلد باقطابه الى منطقة اخرى ومسها ، قالـت السيدة « اننى أسمع أصوات صادرة فـى وقت متأخر من الليل ومن مدينة ملاهى فى مكان ما ، أو ربما من سيرك تنقل ، ثم اننى أرى الان عربات كبيرة من ذلك النوع الـذى يحمل حيوانات السيرك » (٤) .

لكن ماذا يعنى ذلك ؟ .. يعنى ببساطة أن الاحداث أو الذكريات ربمـا كانت مرتبة ومنظمة فى « سجلات » خاصة فى امخاخنا ، لكننا لا ندرى عن طبيعتها شيئا ، وانـه من الممكن استخراج هذه الاحـداث باثارتها من مكامنها التى رتبت فيهـا ، لكـن الذاكـرة والتذكر ــ كما اشار المؤلف وكما الحنا الى ذلك فى المقدمة ــ لا زالـت مـن التحديات الكبيرة التى يجابهها العلم فى وقتنا الحاضر .

---

(٣) انظر فى هذا العدد دراستنا « مستقبل المخ ومصيرالانسان » .. مجلة عالم الفكر. المجلد الرابع ــ العدد الاول.

(٤) الواقع ان بنفيلد قبل موته بعام واحد (اى فى عـام١٩٧٦ عن ٨٥ عاما) قد قدم لنا كتابا ممتعا عن اسرار المخ بعنوان « لغز العقل » The Mystery of the Mind ــ الناشر مطبعة جامعة برنستون ، ولقد تضمن هذا الكتاب كثيرا من الحقائق المثيرة التى توصل فى هذا المجال .

ويحاول المؤلف ان يعطى لعقولنا حقها عندما يقارن بينها وبين « العقول » أو الحاسبات الاليكترونية ، فهذه مهما أتقن الانسان فيها وابدع ، فانها لا ترقى الى مخ الحيوان ، ودعك من الانسان .. صحيح ان هذه الحاسبات تتكون من خلايا او دوائر كهربية تشبه « الدوائر » العصبية الموجودة فى خلايا امخاخنا ، الا ان هذه الحاسبات ــ رغم كفاءتها ــ لا تعرف الانفعال ، ولا تحس بالجمال ، ولا تدرك الحب والخيال ، الى آخر هذه الصفات التى نراها فى الانسان .. ومن مثل هذه المقارنة غير العادلة ينطلق المؤلف الى مقارنة اخرى أكثر واقعية ، فيذكر أن الذاكرة الكيميائية ليست شططا ولا بدعة ، لان هذه الذاكرة ذاتها هى التى تمنحنا كل صفاتنا الوراثية ، وهى أساسا موجودة فى الخلية الجنسية ، او أية خلية جسدية ، وبالتحديد فى نواتها التى تحتفظ بالمادة النووية او الوراثية التى نراها على هيئة سلاسل معقدة من جزيئات كيميائية ، وكأنما هذه الجزيئات « تتذكر » دائما (ولكن بطريقة لسنا ندرى كل تفاصيلها بعد) كل صفة من صفات أي مخلوق فتمنحها اياه ، وربما كانت جزئيات الذاكرة تتكون أيضا بطريقة أو بأخرى ، ثم ان هناك تجارب كثيرة تشير الينا من طرف خفى أن الذاكرة ما هى الا عملية تخزين وترتيب كيميائى ، وانه يمكن التداخل فيها من خلال مواد كيميائية خاصة ويميل بعض العلماء كذلك الى الاعتقاد بأن الذاكرة تتأثر بفتح دوائر كهربية فى المخ واغلاقها ، وان هذا العمل الرائع يتم بين ملايين الملايين من الالياف أو « الاسلاك » العصبية التى تربط خلايا المخ فى نسيج واحد ، وان ذلك يمكن تشبيهه ــ من حيث المبدأ ــ بعمل الدوائر الكهربية فى «العقول» الاليكترونية ، لكن ليس كل هذا الا من قبيل التكهنات التى لا يساندها دليل واضح ومتين .

وتحت عنوان « نار موقدة » يبدأ بليكمور فصله الخامس بتقديم محادثة مثيرة بين انثى صغيرة اسمها لوسى وبين انسان عالم ، فيقول للانثى : ما هذا ؟ ــ وتجيبه : مفتاح . ثم يلتقط مشطا ويسأل : وما ذاك ؟ .. فتشير الى انه مشط ، ثم تأخذ المشط وتمشط شعرها ، وبعد هذا تتوقف وتطلب منه ان يمشط لها شعرها ، فيقول : حسنا هل تريدين أن نخرج ؟ . فتفكر قليلا وتشير وتبدأ فى تمشيطها .. ثم يسألها : لوسى .. نخرج .. لا . أريد طعاما .. تفاحة . فيرد: ليس عندى طعام .. آسف !!

لكن هذه المحادثة لم تكن فى الواقع كلاما كالذى نستخدمه فيما بيننا ، بل كانت محادثة بالرمز أو الاشارة أو الايماء ، وهى شبيهة بلغة الاشارة الامريكية التى تستخدم مع الصم ، لكن لوسى لم تكن صماء ، ولا هى انسانة ، بل كانت قردا من نوع الشمبانزى !

بعد هذه المقدمة الطويلة والجذابة يريد المؤلف أن ينفذ الى موضوع اللغة عامة ، والكلام خاصة ، وهل يمكن أن تتعلم الحيوانات بعض لغاتنا ، ولماذا كان النطق لنا دون غيرنا ، وهل له مكان فى امخاخنا من خلال عمليات التطور التى استمرت ملايين السنين .. ومن هنا يبدأ المؤلف فى الاشارة الى أن تعليم اللغة للقردة العليا يرجع الى اكثر من ٥٠ عاما ، ويذكر أسماء عدد من القردة تستطيع أن تكتب وتقرأ وتكون جملا مفيدة (٥) ، وانها قد تعلمت عشرات الكلمات بما فيها من صفات وأفعال وأسماء، وهى تستطيع أن تكتب جملة ذات معنى ،

---

(٥) سبق أن قدمنا دراسة مستفيضة عن هذا الموضوع بعنوان « قرود تقرأ وتكتب .. ومن البشر أمة جاهلة » .. مجلة الهلال القاهرية : عدد نوفمبر ١٩٧٦ .

وقد تصل كلماتها الى اربعة أو خمسة ، لكن هذه الكلمات ليست مثل كلماتنا ، بل هى أشكال معينة تشبه أشكال اللغة عند قدماء المصريين .

والعلماء فى سعيهم الغريب فى ذلك المجال يريدون أن يعرفوا ان كان الانسان هو المخلوق الوحيد على هذا الكوكب الذى جاء بلغته دون سواه ، او ان اللغة يمكن ان يتعلمها الحيوان . صحيح أن العلماء يكشفون كل يوم عن وجود لغات محددة تستخدمها الحيوانات المختلفة ، لكن ذلك لا يعنى أن للحيوان لغة متطورة ومعقدة كالتى يستخدمها البشر .. فاللغة — على اية حال — وسيلة من وسائل التخاطب ونقل الافكار والمعلومات والتعبير .. الخ ، لكن ليس امرا محتوما أن تكون اللغة منطوقة لكى تصبح مفهومة ، بل يمكن أحيانا أن تعبر عما يجول فى خاطرك بالاشارة أو بتغيير قسمات الوجه .

ويسوق المؤلف امثلة تؤيد ذلك ، فيذكر أن الطفل المعزول عن تعلم أو سماع اية لغة لا يستطيع أن يتكلم أو يتحدث ، بل تصدر منه أصوات قريبة من أصوات الحيوان ، اي ان اللغة تلقين واستيعاب ، وانها تتطور بتطور مدارك المخ ، وقد يعترض معترض على ذلك ويقول : ان الانسان وحيد بين الكائنات لانه متفوق عليها فكريا ، لكن بعض العلماء يقولون : ان لبعض الحيوانات افكارا ، وهى أحيانا تظهر فى بعض الذكاء ، ويسوق المؤلف امثلة من التجارب التى تمت فى هذا المجال ، وكيف ان بعض القردة العليا تستطيع أن « تفكر » فى مشاكلها ، وتجد لها حلولها .. طبعا على قدر ادراكها ، وهذا يعنى انه لا توجد حدود فاصلة ، أو هوة سحيقة بين لغة الانسان ولغة الحيوان .

ويشير المؤلف الى أن الملاحظات التى جمعها العلماء عن سلوك بعض الحيوانات قد تكون المؤشر لوجود مبادىء لغة قريبة من لغاتنا ، فقبيل خروج كلاب البرارى للصيد فى جماعات ، فانها تتبادل بأفواهها ما يشبه القبل الحارة ، وكأنما هذه الكلاب — من خلال هذا السلوك ، وكما يضعها أمامنا العالم الطبيعى ادوارد ويلسون — تقول لبعضها : اننى وهبت نفسى معك للصيد الجماعى ، وسأقتسم مع المجموعة طعامى . دعنا ننطلق .. دعنا ننطلق » . وبعدها تنطلق الكلاب فى رحلة الصيد .. ويضيف بليكمور الى ذلك رقصة النحل التى تتخذها كلغة خاصة لتوجه بها قومها نحو الطعام (٦) ، وأ تحذرها من خطر قادم .. الخ .

لكن لغة الحيوان لا يمكن أن تقارن بلغة الانسان الناطق ، ولا شك أن النطق خطوة هامة جدا فى تطور المخ ، ومن أجل هذا انطلق العلماء فى البحث فى خفايا المخ عن امكان وجود منطقة خاصة بالكلام ، ولقد تحقق ذلك — كما يقول بليكمور — فى القرن الماضى عندما قدم الجراح والعالم الشهير بيير بول بروكا فى عام ١٨٦١ حالة مريض — فى أحد المؤتمرات العلمية — فقد ملكة الكلام ، ولم يستطع أن ينطق الا كلمة « تان » .. وعند وفاته ، قام بتشريح مخه ، فلاحظ ضمور منطقة محددة واضحة فى الفص الايسر من المخ ، ثم تحقق من ذلك فى ثمانى حالات متتالية وغريبة ، ثم يقدم المؤلف حالات اخرى أغرب ، وهى التى درسها العلماء حديثا .

(٦) الواقع ان لغات الحيوانات تتخذ صورا كثيرة جدا ،فقد تكون بالاشارة او الحركة او الصوت او الضوء او الرائحة او الجزئيات الكيميائية العطرية ... الخ ... الخ،وهى بلا شك ذات فاعلية فى توجيه الانواع المختلفة الى ما هو ميسر لحياتها .

وفى نهاية هذا الفصل يناقش المؤلف تطور الحياة ، والحقبة التى ظهرت فيها قدرة الانسان على النطق أو الكلام (حوالى ١٠٠ الف عام قبل الميلاد) ، ويشير الى أن لغة الاشارة قد سبقت لغة الكلام ، فالطفل يعبر عن نفسه بالاشارة قبل أن يتكلم ، ثم يبدأ فى تعلم الكلام من والديه ومرافقيه ، لكننا قد لا نتخلى أحيانا ــ ونحن كبار ــ عن لغة الاشارة (وهو ما تستخدمه أيضا بعض الحيوانات للتفاهم) ، ثم يعرض علينا قصصا او اساطير شارحة لنشأة الكلام عند الانسان فيذكر أن احد ملوك الفراعنة قد سلم راعى غنم أخرس طفلين وليدين ، وكان يرضعهما لبن الماعز ، ولم يتصلا أو يسمعا انسانا يتكلم ، ولما أصبحا صبيين ، وحضرا أمام الفرعون ، لم يستطيعا ان ينطقا الا كلمة « بيكوس » ، وتعنى الخبز .. ثم يحكى لنا قصة اخرى اغرب من الامبراطور المغولى اكبر خان ، ففى عاصمته اكرا ، وفى احدى القلاع ، وضع ١٢ وليدا مع مربيات خرساوات أصمات ، وبعد اثنى عشر عاما جىء بالصبيان الى بلاطه دون أن يعرفوا كلمة ، ولا ينطقوا كلمة ، ومع ذلك ، فلقد كانوا يتخاطبون مع بعضهم بسهولة من خلال لغة الاشارة أو الايماءة ، وهى اللغة التى يحاول العلماء تعليمها أيضا للقرود ، لتكون أداة للتخاطب ، وهو ما قدمه المؤلف حقا فى اول هذا الفصل من الكتاب .

ومن قديم الزمن عرف المهتمون بالعلوم التشريحية أن المخ يتكون من نصفين متماثلين ويصل بينهما ما يشبه القنطرة أو القناة التى تمتد فيها ملايين الاليــاف العصبية ، ولقد تساءل العالم النفسى جوستاف تيدور فيشر منذ بداية النصف الثانى من القرن التاسع عشر عما يمكن أن يحدث للوعى او العقل اذا ما قطعنا قناة الاتصال بين نصفى المخ ، ليستقل كل نصف بذاته ، ودون تعريض حياة الكائن الحى للخطر .

من هذا المنطلق يبدأ بليكمور فصله السادس والاخير بعنوان « الجنون والاخلاقيات » ، ويذكر أن عملية فصل نصفى المخ قد تمت أولا فى عالم الحيوان دون ان يحدث اخلال بوظائف الاعضاء ، وهذا ما شجع بعض جراحى المخ على اجراء العملية ذاتها على مخ الانسان ، وتحت حالات خاصة تستدعى ضرورة عملها ، ففى حالات الصرع الشديد والميئوس من علاجه تم قطع القنطرة الواصلة بين نصفى المخ وفصلهما تماما فى عدة حالات ، وبعدئذ خفت حدة الصرع الى أبعد الحدود ، ولم يبد على المرضى أية اعراض ظاهرة غير عادية ، لكن الدراسات الطويلة ، والملاحظات الدقيقة اثبتت ان كل نصف يشتغل دون الاعتماد او الاحساس بما يجرى فى النصف الاخر ، مما أدى الى عدم التناسق أو التوازن الطبيعى .

ولقد اتضحت من عملية فصل نصفى المخ بعض حقائق مثيرة ، فلقد تبين ان كل نصف وحدة قائمة ومتكاملة بذاتها ووظائفها وان كل نصف يخدم جانبا معاكسا من الجسم ، فنصف المخ الايمن يخدم النصف الايسر ، والعكس ايضا صحيح ، كما اتضح ايضا ان النصف الايسر يسود على النصف الايمن ، ففى الايسر يوجد مركز الكلام او النطق ، لكن المريض الذى فصل فيه نصفا مخه لا يستطيع أن ينطق اسم شىء يراه بعينه اليسرى ، فاذا ما نظر اليه بعينه اليمنى عرفه ونطقه ، كما انه لو امسك شيئا بيده اليسرى (كمفتاح مثلا) ، فانه لا يعرف عنه شيئا ، فاذا نقله الى اليمنى ، عرفه ونطقه (لان اليد اليمنى والعين اليمنى ترسل تعليماتها الى النصف الايسر الذى فيه مركز الكلام ، فى حين أن اليد اليسرى تنقل الاحاسيس الى الجزء الايمن ، وليس فى

هذا الجزء مركز للكلام ، ومن هنا لا يستطيع ان ينطق كلمة او اسما او صفة ... الخ) .

ثم تتضح لنا ايضا أمور أغرب ، فرغم ان الجانب الايمن من المخ لا يعرف شيئا عن النطق ، الا انه يستطيع ان يقرأ ، فلو ان كلمة « مشط » قد جاءت مضيئة على يسار شاشة واسعة ، وبحيث يستقبلها النصف الايمن فقط من المخ (اى تنتقل بالعين اليسرى فقط) ، فان المريض لا يستطيع أن ينطق كلمة مشط ، لكنه يعرف معناها ، يمد يده ليلتقط المشط من بين أشياء اخرى مبعثرة بدون نظام ! .. ومن التجارب الكثيرة التى اجريت فى هذا المجال يتضح ايضا ان النصف الايمن من المخ مختص بالصفات والاسماء ، لكنه ضعيف فى استيعاب الافعال أو معرفة معناها .. ومن مجمل التجارب التى اجراها العلماء واوردها المؤلف يمكن القول باختصار ان النصف الايسر من المخ هو الذى يتحكم اكثر فى عمليات الكلام والكتابة والحساب والرياضيات والتفكير المنطقى المرتب ، فى حين أن النصف الايمن هو الذى يتعرف اكثر على أوجه الناس ويحب الموسيقى ، ويهوى الفنون الجميلة ، ويعمل بطريقة بدهية او فطرية ... الخ ، ولهذا — وكما يقول المؤلف — يذهب البعض الى القول بأن اهل الشرق يعتمدون اكثر فى فنونهم وعواطفهم وحضاراتهم على النصف الايمن ، فى حين ان الغرب الان يشتغل اكثر بنصف راسه اليسرى (٧) .

ومن خلال هذه الكشوفات المثيرة التى حققها العلماء فى ثنايا امخاخنا — والتى لم نتعرض لها هنا تفصيلا لضيق المجال — ينتقل المؤلف ليعرض علينا محاولات العلماء فى السيطرة على هذه المراكز فى عالم الانسان والحيوان ، ومن أهم ما حققه العلماء فى هذا المجال هو زرع اقطاب كهربية جد صغيرة فى مناطق محددة بالمخ ، ولقد ظهر ان اكثر المناطق استجابة للاثارة بهذه الاقطاب منطقة صغيرة فى قاع المخ يطلق عليها اسم تحت المهاد البصرى أو تحت سرير المخ Hypothanlamus .. ففى هذه المنطقة تكمن الدوافع التى تتحكم فى الجوع والعطش والجنس ، وبجوارها ايضا يوجد الجهاز الليمباوى Limbic System والذى يعتقد أنه يتحكم فى عواطفنا مثل الهياج والخوف والفرح .. الخ ، فاذا أمكن التلاعب فى هذه المناطق الحساسة من المخ ، فان الثور الهائج مثلا قد يتحول الى حمل وديع ، او أنها قد تضحك الباكى ، أو تبكى الضاحك ... الخ ، ثم يتسائل المؤلف : لكن .. هل يمكن أن يأتى اليوم الذى نتحكم فيه فى عقول البشر ونثيرهم — غضبا أو ارضاء — بتلك الوسائل العلمية ؟

ويجيب المؤلف على ذلك بتقديم أمثلة كثيرة ، منها الاثر الذى يتركه احد القواد فى تحريك جيش بأكمله لياتمر بامره ، أو الاقناع الذى يمليه زعيم على الجموع البشرية فيرضيها أو يثيرها ، فهذا وغيره اعظم من كل ما قد نزرعه فى أمخاخ الناس لنصل الى الهدف ذاته ، وهو يعنى بذلك سيطرة عقل على عقل ، لا سيطرة الوسيلة العلمية — قطبا كان ذلك أو دواء — على العقل .

(٧) الواقع اننا لا نميل الى هذا الراى ، فهو مجرد تكهنات لا يقوم عليها دليل ، كما ان الانسان ابن بيئته التى نشا فيها ، وهو عادة ما يتاثر بها ، ويؤثر فيها .

وفى النهاية يناقش المؤلف ظاهرة الخلل التى تصيب بعض العقول بالجنون أو بعض الامراض النفسية ، ويذكر أن الذين يزورون مصحات الاطباء النفسانيين فى بريطانيا وحدها يصل الى أكثر من ٦٠٠ الف فرد سنويا ، ويشير الى عبارة وردت على لسان ر. د. لاينج « ان مرض العقل ليس الا نتيجة حتمية لاخطاء المجتمع (٨) .. ثم يذهب المؤلف الى القول بأن بعض الامراض النفسية فى المجتمعات البدائية والمتخلفة لا تعتبر أمراضا ، بل هى نتيجة لقوى غيبية ، فتمتهن تلك الحالات أو تقدس ، وهذا يتوقف على مصدر هذه القوة التى حلت بالنفس البشرية وغيرتها ـ على حد اعتقاد الناس .

واخيرا يناقش دور الطب والدواء والعلاج الحديث فى السيطرة على أمراض العقل أو المخ ، وهو دور ليس فعالا حتى الان ، ولا بد من بحوث أعمق فى ثنايا أمخاخنا « فالمخ الذى يكافح لفهم المخ انما هو مجتمع يريد أن يفهم ذاته » ـ على حد تعبير بليكمور .

* * *

---

(٧) لكن ذلك ليس حتما ، فهناك عوامل كثيرة بيئيةوطبيعية وبيولوجية وسلوكية تتداخل فرادى أو مجتمعة لتسبب الاجهاد والتوتر والانقباض وغير ذلك من امور تؤثرعلى العقل ـ وتصيبه بأعراض شتى .

انشـــتين *

عرض وتحليل: د. محمود احمد الشربيني

مائة عام مضت على يوم أن ولد « **البرت اينشتين** » الذى قال عنه « برتراند رسل » انه لم يكن عالما عظيما فحسب ، بل كان قوبا مع السلام فى دنيا على شفا حرب ، وصامدا مع العقل فى دنيا على حافة الجنون ، وداعيا الى التسامح فى دنيا تنادى بالتعصب .

وهكذا لم يكن غريبا على لجنة دولية لتدريس الفيزيقا وكنت أحد أعضائها لفترتين متتاليتين فور انشائها عام ١٩٦٠ لم يكن غريبا أن تجتمع هذه اللجنة عام ١٩٧٦ وتقرر الاحتفال بالذكرى المئوية لميلاد « البرت اينشتين » رجل الفيزيقا الذى يرى أن علم الفيزيقا جزء ضرورى فى حياة الانسان اليومية وحيوى للثقافة العامة .

اعود واقول لقد قررت اللجنة احياء ذكراه باصــدار كتاب عنوانه « **اينشتين ، مجلد الذكرى المئوية** » وكان طبيعيا ان يصبح الاستاذ « فرنش » رئيس اللجنة الحالي المحرر المسئول عن اخراج هذا الكتاب . وجاء الكتاب مجموعة من مختارات مأخوذة من كتب سبق نشرها أو مقالات ظهرت في مجلات، وبذلك ساهم خمسة وعشرون كاتبا ، بين عالم وفيلسوف ومؤرخ ومصور ، فى اخراجه .

قرات الكتاب بامعان ، فقد سبق أن قرات كتبا كثيرة فى موضوعه ولكنى لمستفيه جديدا مع حسن اختيار . وهو يقع فى ٣٣٢ صحيفة، وبه اربعة ابواب وثمانية وثلاثون شكلا بين رسـم وصـورة . واختص **البـاب الـوارد بالذكريات، والباب الثانى بالسيرة والاعمال، والباب الرابع بالمؤلفات** . وتتشابك الابواب فى انسيابية لاتشعرك ابدا بملل رغم عمق ودقة ما عمله « اينشتين » من تغيير فى التفكير العلمي تعداه الى الفلسفة والاجتماع والاقتصاد .

* A. P. French : Einste n, A Century Volume, Heinemann, 1976.

تمهيد

دفعتنى أحاسيس مختلفة ، وقد استعرضت هذا الكتاب ، ان أمهد له فقد رايت « اينشتين » فى « لندن » عام ١٩٣٣ ، رايته رؤية العين، وتنبىء النظرة العابرة اليه بأنه رجل ثائر . فشعره على راسه ، وملابسه ثائرة على جسمه ، والكلمات الانجليزية تخرج من فمه كلمة اثر كلمة في صعوبة ، وكان لسانه يبذل مجهودا فوق الطاقة يقذف الكلمة قوية متكسرة بين الحين والحين ، وتشعر انه لن يستطيعان يتم محاضرته واذا به يقولها بتمامها دون أن ينقص منها شيئا .

ولم اعد اذكر من محاضرته غير نصيحة واحدة بوجوب العكوف على البحث العلمي والاخلاص له ، مع اختيار أحسن الوظائف ملاءمة كمرتزق للعالم واقتراح وظيفة حارس لفنار فى وسط البحر وكان غريبا ان اسمع هذا من صاحب « النظرية النسبية الخاصة » وصاحب « النظرة النسبية العامة » وصاحب البحوث العدة فى « الحركة البرونية » و « الديناميكيا الاحصائية » و « الميكانيكا الموجية » و « الكهرباء الضوئية » و « الحرارة النوعية » .

انى اعلم أنه لم يكن حارس فنار ، بل ان الحياة كانت قاسية عليه ، ومن يدرى لعله وهو قريب من الحياة بعيد عنها . ولعله يعاني من الوحدة النفسية ما يعاني ، لكن غاظني انى دفعت مالا لحضور هذه المحاضرة ، واشتد غيظى من رصد هذا المال لغير العلم ، وما كنت اظن أن عالما ينادى بالنسك العلمى بجمع المال لغير العلم وكان ان أردت أن أرجع الامور الى أصولها فاستقصيت تاريخ حياته .

فاذا به قد ولد فى ١٤ مارس من عام ١٨٧٩ فى مدينة « أولم » من جنوب المانيا من اسرة يهودية غير مستقرة انتقلت بعد عام من ميلاد الطفل الى ضاحية من ضواحي « ميونخ » وكان أبوه يملك مصنعا كيميائيا كهربيا صغيرا، وساعد الاب فى ادارة المصنع اخ له مهندس وهو عم الطفل ، وكانت هواية أم الطفل الموسيقى ولا سيما موسيقى « بيتهوفن » . فكان من الطبيعي أن تجبره امه على تلقى دروس على الكمان وهو فى السادسة من عمرة وكان أن اقبل على هذه الدروس كارها ثم روض نفسه على ما يكره حتى انقلبت الكراهية حبا ، فأصبح يحب الموسيقى ، بل كان يفزع اليها طوال أيام حياته لتهدىء من نفسه وتسبغ عليه نعمة الرضا والطمانينة وراحة البال بعد عناء العمل ، وكان الاثير عنده من الفنانين « موزارت » .

وكان الله قد أراد له ان يتأمل قبل ان ينطق، وأن يختزن في الوعى قبل ان يفيض فى الحديث، فعجز عن أن يفصح عما فى نفسه حتى موعد متأخر عن أترابه من الاطفال فتأخر فى النطق حتى ظن به الشذوذ وخشى عليه من البله ، وقد انف أن يشارك زملاءه العابهم وانطوى على نفسه ينعم بأحلام اليقظة وينأى عن أى مجهود عضلى ولو كان لعبا التسلية ، وبان امتعاضه وعدم استساغته لما يتذوق الطفل العادى من مناظر مثيرة ، فقد كان يتألم عندما يرى التدريبات والاستعراضات العسكرية وما أكثرها وقتذاك فى شوارع « ميونخ » وما كان يحتمل ان يرى الانسان يتصرف ولو فى مشيته تصرفا آليا كالالة الميكانيكية الصماء .

ثم دخل « اينشتين » الطفل المدرسة وكانت مدرسة أولية كاثوليكية فقد كانت المدارس فى « ميونخ » تحت اشراف هيئات دينية ولم تهتم اسرة « اينشتين » كثيرا بالدين فلم تجد

الاسرة غرابة وهي اليهودية دينا أن يكون ابنها كاثوليكيا تعليما .

وانتهى « اينشتين » من دراسته الاوليـة والتحق بمدرسة ثانوية وهو فى العاشرة مـن عمره ودرس في هذه المدرسة تعاليم الديانة اليهودية ، وتفاعلت تعاليم اليهود مع تعاليم الكاثوليك التي سبق أن تعلمها فى المدرسـة الاولية ، وخرجت منه شابا ملحدا لايديـن بدين ، ويشعر بأن الاديـان معوقات تعـوق التفكير الحر الطليق ، وكفر بالقيم الروحية التي جاءت بها الاديان ، والانسان لا يفيق الى دينه حتى تأتيه القارعة ، والا استبـق الحوادث واقول قد جاءته القارعة على يد « هتلر » عام ١٩٣٣ فاذا ب « اينشتين » العالم يعود يهوديا متعصبا لليهود ولكنى أفضل أن اساير الحـوادث خطـوة خطوة وأعود الـى المدارس الثانوية وأرى الطالب « اينشتين » يخطو خطوات بطيئة فى دراسته ، فقد كـان يكره استذكار الدروس عن ظهر قلب دون فهم أو تفهم .

ويجمل ان اذكر الاثر الذى تركه عمـه فى نفسه وفى مستقبل حياته فقد حبب اليـه دراسة الرياضيات وكانت لعمه طريقة طريفة فى تقريب العلم الى ابن اخيه فكان يتحدث عن الجبر ، انه العلم الذى يقلل كمية العمل المطلوب لحل مسألة من المسائل ولقد فرح ابن الاخ بهذا العلم واعتبره علما للتسلية ، كأن تخرج لصيد حيوان مجهول « س » حتى اذا وقع فى الفخ عرفت ما هو « س » ثم ملك عليه تفكيره علم الهندسة وشعر بانه العلم الذى يرغبه ويريده فأخذ بلبه التسلسل فى المنطق والدقة في العبير ، والوصول بمعطيات معلومة الى الهدف المجهول ، وهو البرهان المطلوب .

وكثـيرا مـا كان يذكـر بـدء دراسته لهندسـة (اقليدس) كأهـم أثـر مـر عليـه فـى شبابه ، وفـى عـامه الثـانى عشر وعلى وجه التحديد ، بل ذهب الى أبعد من ذلك بأن تنبأ بفشل الباحث النظرى الذى لم يشعر فى شبابه بأهمية هندسة «اقليدس» ويقدر ما كان «اينشتين» مميزا فى الرياضيات فقد كان متأخرا فى العلوم التي تعتمد فـي دراستها على الاستذكار . ثم زاد الطين بلة ان شعر أساتذته فى المدرسة الثانوية بعدم توقيره اياهم وخضوعه لهم خضوعا تاما مما أدى الى فصله من المدرسة . فصل وذهب ليلحق بأبيه في « ايطاليا » فقد اضطر أبـوه قبل فصلـه بعام الى أن يصفى أعمالـه فى « ميونخ » ويرحل الى «ميلانو» ليبدأ عمـلا جديدا تاركا ابنه وهو فى الخامسة عشرة من عمره فى « ميونخ » ليتم دراسته الثانوية وكان أن فصل وذهب الى « ميلانو » .

ثم أخذ يفكر فى مستقبل حياته وهو يرى اسرته وما وصلت اليه واستقر رأيه على أن يتخذ من التدريس مهنة له قرر أن يؤهل نفسه ليكون مدرسا فى الفيزيقا النظرية ، واعتزم ان يلتحـق بمدرسة « البولتكنيـك الفيدرالية » السويسرية الشهيرة ب «زيورخ» وتقدم الى الامتحان وخانه الحظ .

وقد استرعت اوراق اجابته اهتمام مدبر « البولتكنيك » اذ بانت له القدرة الفائقة فى الرياضيات والضعف الواضح في اللغات وعلوم الحياة .

فتطوع ليساعده وادخله مدرسة توطئـة فى «البولتكنيك » وكانت المدرسة على غـير غرار مدرسة « ميونخ » فقد تركت الحـرية للطلاب فى أن يفكروا بأنفسهم ولا يعتمدوا على الاستذكار . وكان ايضا على اتصال مباشر بالمدرسين يناقشونه ويمحضونه النصـح ، وهناك شعر « اينشتين » بحياة أفضل تتفق وميوله وكـان ان نجح والتحق بمدرسـة (البولتكنيك الفيدراليـة) بـ « زيـورخ » والدراسة تحتاج الى مال وقد عجز أبوه عن القيام بأى مساعدة مالية ، ولكنه حصل على المال من قريب له ، وأخذ يؤهل نفسه لمهنة

التدريس فاكتسب الجنسية السويسرية ، واصبح مواطنا سويسريا ، حتى لا تمتنع عليه الوظيفة المرجوة وهو الرجل الممتاز والحاصل على خطابات توصية من أساتذة تشهد بأنه شخص من الطراز الاول .

ورغم كل هذا عزت عليه الوظيفة وقبل وظيفة فاحص في مكتب للتسجيل السويسرى فى « برن » وكان ذلك عام ١٩٠٢ ولم تمنعه مهام الوظيفة من أن ينظر فى العلم ويبحث عن المجهول فنال شهادة الدكتوراه عام ١٩٠٥ ، وقد كانت هذه السنة خصبة اذ انتج فيها «النظرية النسبية الخاصة» وابحاثا اخرى فى « الحركة البرونية » و «الديناميكاالاحصائية» و « الكهرباء الضوئية » . وبدأ يحتل مكانا مكينا بين العلماء ، وتهافتت عليه الجامعات تطلبه استاذا فكان استاذا فوق العادة فى جامعة « يورخ » عام ١٩٠٩ ثم استاذا ذا كرسي فى جامعة «براج» عام ١٩١١ واستعادته جامعة « زيورخ » عام ١٩٠٩ ثم أستاذا ذا الأستاذية فى « البولتكنيك » حيث كان طالبا وذلك عام ١٩١٢ ، وحظيت به من بعد ذلك « برلين » استاذا متفرغا للابحاث عام ١٩١٤ فاصبح استاذا فى معهد القيصر « ولهلم » وعضوا فى الاكاديمية الملكية البروسية ، ولم يمض على تعيينه عام واحد حتى أهلّ العالم ب « النظرية النسبية العامة » عام ١٩١٥ .

وكان للعالم عليه حق أن يقوم بجولة علمية لالقاء محاضرات فى « انجلترا » و « الولايات المتحدة الأمريكية » ثم جرى عليه ما جرى على يهود المانيا عام ١٩٣٣ فتحركت فيه النوازع الدينية الكامنة فاصبح عضوا للحركة اليهودية ، وان نادى بوجوب قيام حكومة عالمية واعتذر عن أن يكون رئيسا لـ « دولة اسرائيل » معلنا عجزه عن معالجة الطبائع البشرية وان نجح فى معالجةالمسائل الفيزيقية.

وقد احتضنته «الولايات المتحدةالامريكية» وعينته مديرا لمدرسة الرياضيات فى معهد الدراسات العليا فى « برنستين نيوجرسي » حيث أرسل خطابا الى الرئيس « فرانكلين روزفلت » فى خريف عام ١٩٣٩ ينبئه بامكانية عمل قنبلة يدخل فى تكوينها « اليورانيوم » ولها فاعلية قوية في الهدم والتدمير ... ثم ندم على ما فعل وذلك بعد أن القيت القنبلة الذرية على « هيروشيما » فى ٦ اغسطس عام ١٩٤٥ .

وقد قدره العلم والعلماء اذ منح عام ١٩٢١ جائزة نوبل لاعماله فى «الفوتونات» و «النظرية الكمية » .

وقد حاول أن يذيب القوانين فى قانون واحد بأن نشر عام ١٩٥٠ محاولة لذلك سماها « نظرية المجال الموحد » ومات فى ١٨ ابريل عام ١٩٥٥ .

الباب الاول : ذكريات

أعود الان الى الكتاب الذى نحن بصدد عرضه لنرى تفاصيل ما اجملت ، والخطوات التي اتخذت ، والصعوبات التي أزيلت والجهد الذى بذل .. ونبدأ كما بدأ الكتاب بالذكريات : ذكريات ثمانية عشر عالما ومؤرخا وقد ترددت كثيرا فى أن ابدأ كما بدأ الكتاب ، اذ أن بعض الذكريات تمس نظريات اينشتين وهي تحتاج الى شرح وتمهيد ، ولكني استخرت الله أن اخطو خطوة خطوة وابدأ بذكريات المستشار العلمى للحكومة الانكليزية « سنو » وقد نشرها فى كتاب عنوانه « منوعات من الرجال » حيث استعرض تاريخ حياة « اينشتين » ونوه عن رباطة جاشه فقد كان معنيا بالابحاث العلمية والحرب العالمية على قدم وساق ، اذ ارسل عام ١٩١٥ خطابا الى العالم الفيزيقي « ارنولد سومرفيلد » يخبره عن توصله الى « نظرية التثاقل » وكيف أن اول تقريب لها يعطينا « نظرية نيوتن » للجاذبية الارضية ، وكيف انها نجحت في التنبؤ بخط سير الكوكب عطارد ثم انها بينت علة انحراف الاشعة الضوئية

الصادرة عن النجوم عند مرورها بجوار الكتلة الشمسية ، وأخذ « سنو » يقارن بين «نيوتن» و « اينشتين » ويعيب على « نيوتن » قبولــه رئاسة دار لصك العملة النقدية وتفرغه للنظر فى الكتاب المقدس ، وعزوفه عن البحث العلمي الفيزيقى اراحة لنفسه فى أواخر ايام حياتــه وفى الوقت نفسه مدح « سنو » « اينشتين » لانه بقى مخلصا لعلم الفيزيقا حتى اخر نفس تردد فى صدره وكثيرا مـا ردد « اينشتين » قوله أن الشخص الذى يتاح له كشف الغطاء عن سر من أسرار الطبيعة فقد اوتي علماواعطى فضلا كبيرا ، وكثيرا ما ردد ايضا قوله ان الله ما خلق القوانين ليلهو ويجعل للمصادفة مجالا فى قدره .. ردد هذا القول وهو يجادل العلماء المتمسكين والمناديــن بسيطـرة الاحتمـالات والاحصاء على القوانين وبقى طيلة حياتهيحاول الوصول الى « نظرية المجال الموحد » حيث تبرز من صلبها القوانين الاساسية فى حتمية وصيرورة محددة .

والان يحسن بنا أن نسرع بالقاء نظرة على « مقتطفات من سيرة » للصديــق « موريس سوليفين » وقد بدأت معرفته بـ « انشتين » عام ١٩٠٢ وتوطدتالصداقة وتبودلتالرسائل بينهما بعد ان افترقا وكانت الرسائل موضوع كتاب عنوانه « خطاباتالى موريس سوليفين »

والمقتطفات جزء من الكتاب اذ جاء فيه انه قرأ اعلانا في الصحف فى عام ١٩٠٢ يعلن أن « البرت اينشتين » طالب سابق فىالبولتكنيك بـ « زيـورخ » يعطـى دروسـا فى الفيزيقـا ويتقاضى اجرافىالساعةمقداره ثلاثة فرنكات .

وكان انيمم شطر العنوان المذكور فى الاعلان وقابل « اينشتين » واخبره انــه جـاء الـى « برن » لدراسة الفلسفة ويرغب فى أن يؤصل معلوماته فى علم الفيزيقا حتى يعمق ويصـل الى معرفة سليمة في هذا العلم ثم تجاذباأطراف الحديث وظهر له ان رغبة اينشتين الاولىكانت دراسة الفلسفة ولكنه عف عنها لغموض رآه فيها ، ومعطيات تحكمية تسيطر عليها .

وما هي الا أسابيع حتىانضم اليهما ثالث هو « كونراد هايشت » جاء بدوره الى برن ليهيء نفسه ليصبح مدرسا فى الرياضيات .

وكثيرا ما كان يقول « اينشتين » لهما ان أسهل سبيل لكسب لقمة العيش هو ارتيـاد الاماكن العامة عازفا على الكمان ، ولكن عندما يغفر عن مطالب الحياة يكثر الحديث عن أبحاثه المنشورة ، فقد نشر عـام ١٩٠٣ بحثـا عـن « نظرية فى أسس الديناميكا الحرارية » ونشر عام ١٩٠٤ بحثا عن « النظرية الجزيئية العامة للحرارة» ونشرعام ١٩٠٥ بحثاعن « الديناميكا الكهربائية للاجسام المتحركة » ضمنها «نظريته الخاصة » وكان يفخر دائما أن الوحيد بين العلماء الـذى استشعر اهميـة « نظريـة النسبية الخاصة » هو « ماكس بلانك » اول من نادى بأن الاشعاع يتصرف أحيانا كأنــه حبيبات او كمات ، وبذلك حكم بالتقطع علـى الاشعاعات واصبح الضـوء مصابـا بازدواج الشخصية نصفه بالاستمرار احيانا ، لاننـا نراه كذلك ، ونصفه بالتقطع أحيانا اخرى ، لانه يتصرف كذلك ، فهو موج أحيانا وحبيبات او كمات احيانا اخرى ، وعندما يظهر فيصورة تختفى الصورة الاخرى ، وهذا عرض أساسي من اعراض ازدواج الشخصية .

ويجمل ان أذكر « **ميشيل بسو** » زميـل اينشتين اذ عمل معه فى مكتب تسجيل براءات الاختراعات الذى عين فيه اول ما عين ، اذكره لان الخطابات المتبادلة بينهما ظهرت فى كتـاب عنوانه « مراسلات أينشتين ـ بسو ١٩٠٣ ـ ١٩٥٥ » ولعل القارىء يجد فيها متعة وتسلية ولكني أسرع لاسجل بعضا مما كتبه « لويس دى بروجلى » الذى كشف عن اصابة المـادة بمرض ازدواج الشخصية كما أصيب الضوء من قبل ، فهي ذرات أحيانا وهي أمواج احيانا اخرى . وجاء عام ١٩٢٣ وحـاز على درجة الدكتوراه نتيجة لهذا الكشف الذى فتح افاقا فى العلم جعلته جديرا بجائزة نوبل فيما بعد .

وكان طبيعيا وقد استخدم « دى بروجلى » النظرية النسبية الخاصة » في استنتاج علاقة بين طول موجة الالكترون ، باعتباره موجا ، وسرعتــه وكتلته باعتباره جسيما ، وهــذه العلاقة هي صلب رسالته للدكتــوراه مــن جامعة السربون . كان طبيعياان يرسل الرسالة الى « اينشتين » الذى نفذ بفكره الثاقب الى لباب الموضوع واعلن اهمية هذه الرســالــة . وقد ساهم ((**دافسن**)) و ((**جيرمر**)) وكذلــك ((**طومسن**)) عمليا فى اثبات صحة هذه العلاقة وبجانب كل ذلــك حرضــت « شرودنجــر » لاستنباط معادلة حركــة اصبحــت اساســا للميكانيكا الموجبة » .

انتهز « دى بروجلى » الفرصة وقد دعا ، دعاة » لورنتز « لحضور مؤتمر «سولوفاى» عام ١٩٢٧ ليقابل « اينشتين » شخصيا وقد سبق ان استمع له محاضرا فى جامعة السربون حيث استقبل «اينشتين»«دى بروجلى»الذى غمره الاحساس بالبساطة والشعــور بعمــق النظرة والاخلاص بدفء الصداقة ، وقد رآه من الافذاذ القدامى الذين يتمسكون بآرائهــم لايحيدون عنها فما عجب ان وجده ينأى عــن تفسيرات تزعزع اليقين العلمى وتجرى وراء المصادفة والاحتمالات .

اخشى أن اتهم انى اهملت ذكريات « روبرت اوبنهيمر » مدير معهد الدراسات العليــا فى « برنستون » وعذرى ان ذكرياته تدخــل فى صميم أعمــال « اينشتين » وبالتالــي مــن اختصاص الباب الثانى من الكتاب ، وعلى كلٍ فاننا نجدهاونجد غيرها فىمجموعة «اليونسكو» التي عنوانها « العلم والتركيب » وقد القيت، عام ١٩٦٥ فى حفل بمناسبة الذكرى العاشرة لوفاة « اينشتين » .

الباب الثاني : ((اينشتين واعماله))

جاء الفصل الاول من هذا الباب ليتحدث عن حياة « اينشتين » ، ثم جاء الفصل الثانــي ليتحدث عن « النظريةالنسبية الخاصة » ، والثالث والرابع عن « النظرية النسبيةالعامة» والخامس عن « اينشتين وتطور فيزيقا الكم » ويعــرض في بقية الفصــول آراءه فى الثقافــة والفلسفة والتدريس وغيرها .

التمهيد الثاني

أجد لزاما علي أن امهد « للنظرية النسبية الخاصة » و « للنظرية النسبية العامة »واقول انكرت النظرية النسبية مالا تحسه ، فهــي تتمسك بالواقعية ، تقبل الظواهر الطبيعية عــلى علاتهــا وان جــــاءت عــــلى خــلاف العــــادة المتبعــة ، فالنــــور يمر فى الفراغ الخلو من المادة بسرعة ثابتــة جامدة مطلقة لاتحتاج الى اسناد ، ولايختلف اثنان فى نتيجة قياس قيمتها مهما كان اختلاف ظروفهما أو ظروف تجربتهمــا ، والتسليــم بنتيجة هذهالتجربة هو تسليم بالواقعالتجريبى

ولحكمة واضحة ضاقت النظرية النسبية بالوجود وفضلت عليه العدم وذلك اذا تساوى الوجود وعدم الوجود، ولاعجباذناذا ضاقت النسبية بالاثير وسطا يحمل النور الينا وفــي امكان النور أن يصل فى غير وسط . ثم جعلت النسبية للنور مركز الامتياز فكانت سرعتــه فى الفراغ مطلقة ثابتة دائما حتى ولــو كــان للراصد سرعة تقارب سرعة النور ، وكذلــك انكرت النسبية المركزية فى العالم وجعلت كل منطقة كفيلة بقوانينها وان تشابهت القوانــين فقد قدست شكل القوانين ، وحفظت للشكل هيكليته مهما كانت الاحوال . .

وبينت النظرية النسبية انه لا يصح نانستنتج سلوك الاجسام المتحركة بسرعات كبيرة مــن سلوكها عندما تتحرك بسرعة بطيئة ، ولكنهــا سلمت بالعكس ، فالعكس صحيح ، بمعنى ان الحركة البطيئة هى حالة خاصة من الحركة السريعة ... والزمن عندما يبطىء ويســرع حسب الحركة ، والمكان ينكمش ويستطيــل

حسب الحركة والكتلة ايضا فقدت معناها اذ تزداد بازدياد السرعة .

ويحسن أن أقرر أن هذه الظواهر اتفقت والتجربة . واضيف ان **النسبية أنكرت وجود زمان بمفرده ووجود مكان مستقل بمفرده وبينت ان بساطة العلم فى تفسير الظواهر الطبيعية تحتم اندماج الزمان والمكان حيث لايمكن تمييز شقيه** .... وهناك اتحاد لايقل أهمية عن الاندماج فاصبحنا نعجز عن التمييز بين الكتلة والطاقة ، حتى اننا وجدنا طاقة الجسم الساكن هو كتلته الساكنة لو اتخذنا سرعة الضوء وحدة للسرعات وبذلك وضعت الكتلة تحت وصاية الطاقة ... بل هناك اذابة لاتقل عن الاندماج والاتحاد وهى اذابة الطبيعة فى الشكل الهندسى فأصبح مجال التجاذب الطبيعى أو ما يسمى بالتثاقل ليس مجال قوة فيزيقية بل هومجال هندسي غير منبسط وغير متزود بقوة ما .. والحيز الخلو من المادة والكهرباء والاشعاعات حيز منبسط لو أردت وصفه وتحديد مواقعه لاستعنت بهندسة « اقيليدس » ، ولكن اذا ادخلت على الحيز اجساما مادية او كهرباء او اشعاعات التوى الحيز واصبح جزء منه ملتويا لو أردت وصفه وتحديد مواقعه ما اسعفتك هندسة « اقيليدس » ولكن تلجأ الى هندسة أخرى لاتعترف باستقامة اقصر خط يصل بين نقطتين ، وكما لاينبغي للمرء ان يجرى قياسات بالمسطرة على سطح غير منبسط كالكرة كذلك لاينبغي أن نستخدم هندسة « اقيليدس » فى حيز غير منبسط، ومن خصائص التواء الحيز ان المادة **تنحدر الى أسفل** ، ولا أقول تنجذب وعليه يصبح المجال هندسيا محضا لا علاقة له بقوى الطبيعة التثاقلية .. وبذلك اصبح لا معنى لقانون التربيع العكسي ، فكان فرضه خداعا ناتجا عن انفصام الزمان عن المكان ، اعنى كان حتما اختفاؤه ، وقد أصبح هنالك اندماج بين الزمان والمكان ، فاصبح هنالك زمكان .... ان جميع ما قيل ثبت بالتجربة تحقيقا .

الفصل الاول

أعود الى الكتاب الذى نحن بصدده واقول جمعت بعض كتابات اثنى عشر عالما ومؤرخا فى ثلاثة عشر فصلا فى الباب الثاني وكان الفصل الاول الذى كتبه « فرنش » محرر الكتاب عن سيرة حياة « اينشتين » وقد أعجبتني تعليقات مستخرجة من بعض المؤلفات امثال كتاب « اينشتين الرجل واعماله » تأليف « هويترو » وكتاب « اينشتين » تأليف « برنشتين » وضعت على هوامش الصفحات كاستفادته من وظيفته فى مكتب التسجيل ، اذ كان من واجباته أن يضع الطلبات المقدمة فى صورة واضحة مستلخصا الافكار الاساسية من جمل غامضة كتبها المخترعون وبذلك أصبح من طبيعته أن يضع اصبعه على لب الموضوع وسرعان ما يتنبأ بالنتائج .. وذكر « فرنش » ما حققه علماء مرصد « مونت ولسن » بامريكا بارصادهم التى كشفت استطالة طول موجة الاشعاع الصادر من ذات لمروره فى مجال جاذبية قوية اقوى من جاذبية الارض عن طول موجة الاشعاع نفسه الصادر من ذرات على سطح الارض وهو ما تسميه «النظرية النسبية » بالزخرفة الحمراء .

كما انه ذكر ان منح » اينشتين « جائزة نوبل عام ١٩٢١ لغير ابحاثه فى النسبية بل لمعادلة له فسرت ظاهرة توليد الكهرباء بالضوء باعتباره جسيمات ضوئية « فوتونات » اعنى باستخدام فكرة ماكس بلانك ان الطاقة مؤلفة من جسيمات يقال لها الكم أو الكوانتم .

الفصل الثانى

ويأتى الفصل الثانى بحديث عن «اينشتين» ونشأة « النظرية النسبية الخاصة » كتبه « سيلفيو برجيا » .. وقد سميت خاصة لانها تبحث القوانين الطبيعية المطبقة فى مناطق تتحرك بحركات منتظمة ، فخصصت الحركات بالانتظام او قيدت بالانتظام ، لذا فهى تسمى احيانا ب « النظرية النسبية المقيدة » .

وحرصا من « سيلفيو برجيا » على ان يظهر الفضل الحقيقى لاينشتين فى اعلان « النظرية النسبية الخاصة » تحدث عن نشأة النظرية بل عما قيل قبل ظهورها.. ونوه بالعالم «جاليليو» الذى ذكر مبدأ النسبية ليثبت خطأ من يقول بعدم دوران الارض ، ونوه ايضا ب العالمين « ديكارت » و « باخ » واحاديثهما عن النسبية.

اما « نيوتن » الذى ولد يوم وفاة « جاليليو » فقد كانت له نسبية اعلنها عام ١٦٨٧ وهى الا تغير فى حركة الاجسام بالنسبة لبعضها مع بعض فى مجال ما اذا تحرك المجال الذى يحوى الاجسام حركة منتظمة مستقيمة بعد ان كان ساكنا . ومعنى ذلك ان لا تتشكل القوانين التى تفسر الظواهر الميكانيكية تبعا لتغير منتظم للمكان . فما يطبق على مكان من قوانين ميكانيكية يطبق ايضا بنفس شكله على مكان اخر يتحرك حركة منتظمة بالنسبة للمكان الاول . ويجمل هنا ان اذكر الفرق بين نسبية « نيوتن » ونسبية « اينشتين » فقد ذهب « نيوتن » الى عدم تشكل القوانين الميكانيكية وقصر « اينشتين » عدم تشكل القوانين الفيزيقية اطلاقا ميكانيكيةاو ضوئيةاو كهربائية او مغنطيسية .

ويحوى هذا الفصل تفاصيل كثيرة جعلت العلماء يظنون ان الله خلق الخليقة وجعلها تسبح فى بحر ساكن لا يتحرك ، وسمى العلماء هذا البحر الاثير فهناك سكون مطلق هو سكون هذا البحر ، وهناك حركة مطلقة هى الحركة بالنسبة لهذا البحر .

هذا الاثير من تخيلات العلماء يتخلل جميع الاجسام ويملأ الفضاء ولا يمنع متحركا ولا يقف فى طريقه وكأن للاثير وظيفتين :

الوظيفة الاولى انه وسط يحمل الضوء من الشمس الينا . اما الوظيفة الثانية فيحكم سكونه وعدم تحركه اصبحت الحركة بالنسبة اليه مطلقة ، فهو المربط الذى يقاس منه الابعاد .. والارض التى تستقبل الضوء وتدور حول الشمس تخوض فى الاثير ، فطورا تقبل على الضوء وطورا تبتعد عنه ، فهل تختلف سرعة الضوء باختلاف اوضاع الارض من الاثير .
أجريت التجارب واهمها تجربة « ميكلسن » و « مودلى » وفى هذا الفصل وصف مستفيض لهذه التجارب التى لم تكشف عن اى اختلاف فى سرعة الضوء نتيجة لاختلاف سرعة الارض فى الاثير .. اذن فالقول باننا نتحرك فى اثير ساكن قول كانت تعوزه التجربة ، ومعنى هذا ان هناك شكا فى وجود مربط تبدأ منه القياسات فالقياس المطلق مشكوك فى وجوده .. ثم كان من فزع من هذه النتيجة فنادى العالم الايرلندى « فيتزجرالد » عام ١٨٩٢ انقاذا للموقف بانكماش الاطوال فى اتجاه حركة الجسم وبقائها كما هى فى اتجاه متعامد على الحركة ، وبذلك رأى أن عجز التجارب هو فى الواقع اثبات لاختلاف السرعة ، سرعة الضوء ، والمسئول عن عدم ظهورها هو الانكماش المفروض . ويسمى الانكماش انكماش «لورنتز ــ فيتزجرالد» وذلك لان «لورنتز» وهو على غير علم بما عمله زميله توصل الى الانكماش بمنطق اخر غير منطق زميله .

شعر العلماء باحتياج الى مزيد من البحث فى هذا الموضوع ونادى « بوانكريه » عام ١٩٠٤ بوجوب اعادة النظر فى القوانين .. وهنا استجاب « اينشتين » وكان ما كان كما قلنا فى التمهيد لهذا الفصل ، وتجد فى هذا الفصل استطرادا فى هذا الموضوع انصح بقراءته لمن يريد التعمق ويحلو له تتبع منطق العلم والعلماء .

الفصل الثالث

قصة « النظرية النسبية العامة »

كتب هذه القصة الاستاذ « فرنش » محرر هذا الكتاب وقد مهدنا لها مع «النظرية الخاصة» فى الفصل السابق فقد رأى « اينشتين » ان يحرر المناطق من قيد الانتظام فى الحركة ، ومعنى الانتظام فى الحركة ان المناطق لا تعمل

فيها قــوى اذ لو عملت قــوة ما فى منطقــة لتسارعت هذه المنطقة وفقــدت الانتظــام فى الحركة .

وبهذا التحــرر جاءت « النظرية النسبية العامة » عام ١٩١٥ بعد عشر سنوات من اعلان « النظرية النسبية الخاصة » وامكن بالنظرية العامة صياغة القوانين لتطبيقها على حد سواء فى أي من المناطق دون اعتبار لحركتها، وبذلك تحرر « اينشتين » من « نيوتن » اطلاقا فقد رأى « نيوتن » ان القوة التى تعمل فى جسم لتغير تحركه تساوى التغير فى كمية التحرك ، وهذا هو احد قوانين « نيوتن » للحركة ، وله قانــون اخر يسمى بقانــون التربيع العكسى للجاذبية التثاقلية ، اذ تتناسب قوة التجاذب عكسيا مع مــربع المسافة بين مركــزى ثقل الجسمين وتتناسب طرديا مع حاصل ضرب كتلتيهما .

قانونان مختلفان جد الاختلاف مع «نيوتن» جمعهما « اينشتين » فى نظرية واحــدة هى النظرية العامة ، فسر بها ظاهرة الجاذبيــة الارضية ، وبين ان القانونين متكافئان .. وقد اهدى له فى عيد ميلاده جهاز طريف لاثبــات هذا التكافؤ .. وفى هذا الفصل ايضا شرح لاثر التثاقل على انتشار الضوء ، وانصح من على معرفة بالرياضيات العالية بقــراءة هــذا الموضوع فى هذا الفصل اذ أراد أن يعرف كيف توصل الى النتيجة النهائية الموافقة للتجربة باستخدام اساليب « المرصوصات » .. ثم ذكرت التجارب الثلاث التى حققت النظرية العامة وهى حركة عطارد الزاحفة ، والزخرفة الحمراء واخيرا انحراف الاشعة عنــد مرورها بجــوار الشــمس ، وقــد شــرحــت هــــذه التجــــارب باســــهاب ، واستخدمت بعض الاساليب الرياضية، وحول الفصل حديثا عن الامواج التثاقلية والثقوب السوداء .

الفصل الرابع ـ النظرية النسبية والتثاقل

كتب هذا الفصل العالم « هرمان بوندى » وهو فصل ممتع حقــا لمــن يتقن الرياضيات العالية ولا يخل بالكتاب لو تغاضى عنه مــن لا يحسن الرياضيات ، وملحق بهذا الفصــل وصف الهدية التى قدمها « اريك روجرز » وزوجته الى « اينشتين » يوم عيد ميلاده ، وكيف امكن « اينشتين » بذكائه النفــاذ ان يدخل الكرة التى فى الجهاز فى الفخ الذى اعد لها تطبيقا لمبدأ التكافؤ الذى سبق ان تحدثنا عنــه .

تعمدت عدم وصف الجهاز لالهب خيال القارىء ليطلع على الكتــاب ، وتقديرى ان وصف « أريك روجرز » لهويته وشرح «برنارد توهين » لكيفية قيام « اينشتين » بالتجربة امامه محرض كاف لاقتناء الكتاب .

الفصل الخامس

« اينشتين وتطور فيزيقا الكم »

صاحب هذا المقال هو العالم « مارتن كلين » وكان حديثه عن « نظرية الكم » ويذهب الغرض الذى هو اساس هذه النظرية الى ان الجسم يمتص الاشعة ويرسلها فى وحدات معينة ، والمميز بين شعاع وشعاع هو طاقة الشعاع ، وتتناسب طاقة الشعاع وعدد تذبذباته فــى الثانية الواحدة .

وهكذا ادخل « ماكس بلانك » عام ١٩٠٠ فكرة غريبة عن المعتاد فى العلم ذلك الوقت وهى ان المادة تبعث اشعاعات وتمتصها فى كميات محددة تتناسب مع تذبذبات الاشعاعات وتذهب هذه الفكرة الى ان الطاقة مؤلفة من جسيمات يقال لها « الكم » او « الكوانتم » تكبر وتصغر حسب التذبذبات ، فالاحمر اكثر بلادة مــن الازرق ، ولذا كان جسيم الطاقــة اصغر فى حالة الاحمر عنه فى حالة الازرق .



وهنا تبدأ فلسفة جديدة ادخلت الحبيبات على الطاقة ، وحل التقطع محل الاستمرار ، فأصبحت المادة من ذرات والطاقة من حبيبات، ولكن الطاقة لم تفقد موجيتها كلية فهى جسيمات حينا وموجات حينا اخر ، فاصيبت الطاقة فى عصرنا الحاضر بمرض الازدواج فى الشخصية واصبح هناك ازدواج فى التفكير العلمى بالنسبة للطاقة وهكذا ولدت «النظرية الكمية » على يد « ماكس بلانك » وطبقهابنجاح فى الوصول الى قانون الاشعاع المسمى باسمه، وطبقها من بعد ذلك بسنين « اينشتين » فى ميدان توليد الكهرباء من الضوء .

ضع قطعة من مادة امام اشعة ينبعث من المادة كهرباء على شكل الكترونات وطاقة الالكترونات تتناسب مع‌مقدار تذبذبات‌الاشعة الساقطة ولكنها لا تتوقف على كثرتها، وعجزت القوانين الطبيعية عن تفسير ذلك بغيرالاستعانة « بالنظرية الكمية » فالضوء الازرق مهما خفت‌أقدر على اخراج الالكترونات من الضوء الاحمر مهما كثر،وقد توصل«اينشتين» الى قانون ليفسر هذه الظاهرة ومنح جائزة نوبل عام ١٩٢١ على قانونه هذا كما منح من قبل « ماكس بلانك » جائزة نوبل على قانونه الذى فسر السر فى اختلاف طاقات اشعاعات جمعها فرن ملتهب واحد محافظ على درجة حرارة واحدة ، ولم يقتصر جهود اينشتين فى « النظرية الكمية » على ذلك ، بل استخدم ايضا « النظرية الكمية » فى معرفة السر فى تناقص الحرارة الذرية لعنصر واحد مع برودة الجو المحيط به بل ذهب الى اكثر من ذلك . واستخدم النظرية الكمية فى استحداث احصائيات استخدمت فى الوصول الى قانون الاشعاع الذى سبق ان وصل اليه « ماكس بلانك » وسميت باحصائيات «بوز — اينشتين» وكان « بوز » شابا هنديا اشار بمعاملة الاشعاعات معاملة الغازات .

الفصل السادس

وماتلاه من فصول فى الباب الثانى

هى فصول تتضمن أحاديثا عن المعرفة والثقافة وطرق التدريس والفلسفة والسياسة والاقتصاد ، وظنى ان العلماء جزء من جهاز عام يتأثر بما يؤثر على هذا الجهاز وليس من الامور العابرة حدوث نهضة علمية مع نهضة اجتماعية، فالتفاعل‌بينكما أكثر عمقاوأبعد اثرا فكثيرا ما ساهمت قوى المجتمع فى رسم الطريق الواجب ان يتخذه العلم ، بل ساهمت فى اسراعه‌وتطوره‌كما أن الاختراعات‌والكشوف العلمية بدورها اثرت على الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، فقد توحدت الاغراض وتشابكت الاسباب والمسببات .

وانى اظلم هذه الفصول لو حاولت ان الخصها، بل يجب ان تقرأ بتمامها حتى لا تفقد رونقها ، ويقينى ان قارىء مقالى هذا لن يكتفى بهذا القدر ، بل سيرجع الى الكتاب ليروى ظمأه ، وهذه هى تعزيتى لضيق المجال عن الافاضة .

الباب الثالث والرابع

اختص البابان الاخيران من الكتاب بعينات من الرسائل العلمية واوراق البحث المنشورة والتى‌تهم‌فى‌الدرجة الاولى‌الباحثين‌والمتخصصين وظنى انها قرئت فى اصولها والتحدث عنها تكرار لا موجب له .

خاتمة

لقد حرص العالم « فرنش » رئيس اللجنة الدولية لتدريس الفيزيقا ان يبعد عن الكتاب بعض مقالات ناشزة لبعض العلماء .. وكم هو جميل لو حشر مقالا واحدا منها حيث يستحب كبح جماح الحماس الزائد فى ذكر المحاسن تنزيها للعلم وارتفاعا بالعلماء الى مكانهم الصحيح .

مطبعة حكومة الكويت

العدد التالي من المجلة

العدد الثالث - المجلد الحادي عشر
اكتوبر - نوفمبر - ديسمبر
قسم خاص عن
"الادب المقارن"
بالإضافة الى الأبواب الثابتة

الخليج العربي	٥	ريالات
السعودية	٥	ريالات
البحرين	٤٠٠	فلس
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس
اليمن الشمالية	٤٫٥	ريال
العراق	٣٠٠	فلس
لبنان	٢٫٥	ليرة
الأردن	٢٥٠	فلسًا
سوريا	٣	ليرات
القاهرة	٢٥٠	مليمًا
السودان	٢٥٠	مليمًا
ليبيا	٣٥	قرشًا
مسقط	٤٠٠	بايسة
الجزائر	٥	دنانير
تونس	٥٠٠	مليم
المغرب	٥	دراهم

الاشتراكات

للاشتراك في المجلة تكتب إلى: الشركة العربية للتوزيع - ص.ب ٤٢٢٨ بيروت

مطبعة حكومة الكويت